

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
Departamento de Metafísica



TESIS DOCTORAL

La nueva filosofía de Maurice Clavel

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Gregorio Natal Álvarez

Madrid, 2015

Gregorio Natal Alvarez

TP
1984
177



α-53-162919-7

LA NUEVA FILOSOFIA DE MAURICE CLAVEL

Departamento de Metafísica
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Universidad Complutense de Madrid
1984



BIBLIOTECA

Colección Tesis Doctorales. Nº 177/84

© Gregorio Natal Álvarez
Edita e imprime la Editorial de la Universidad
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía
Noviciado, 3 Madrid-8
Madrid, 1984
Xerox 9200 XB 480
Depósito Legal: M-20278-1984

- I -

Autor: GREGORIO NATAL ÁLVAREZ

Título: LA NUEVA FILOSOFÍA DE MAURICE CLAVEL

Director: Profesor Catedrático y Doctor,
D. ÁNGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
Facultad de Filosofía y Ciencias de la
Educación.
Sección de FILOSOFÍA
Departamento de Metafísica.

Año: 1.982

- III -

AGRADECIMIENTO:

Agradezco a Dña. Elia CLAVEL, viuda de Maurice CLAVEL, la información facilitada para mejor comprender la obra de Maurice Clavel.

Agradezco también a D. Jean-Luc MARION, discípulo predilecto de M. CLAVEL, la bibliografía que ha puesto a mi disposición.

Agradezco muy especialmente al Profesor D. Ángel González Álvarez, Director de la Tesis, las orientaciones, las atenciones y las ayudas que me ha dispensado muy cordial y eficazmente, para llevar a término esta Tesis.

INDICE

CAPITULO I:

NECESIDAD DE UNA NUEVA FILOSOFIA SEGUN MAURICE CLAVEL

INTRODUCCION	págs. 1 a 7
1.1.- INFLUENCIAS FILOSOFICAS EN LA REVOLUCION DEL 68	pág. 8
1.2.- CLAVEL Y LOS NUEVOS FILÓSOFOS.....	pág. 29
1.3.- ESCENARIO Y PROTAGONISTAS DE MAYO DEL 68.	pág. 34
1.4.- DE LA RESISTENCIA A LA REVOLUCION	pág. 45
1.5.- LA CRITICA DE LA ALIENACION Y LA RAZON PRODUCTIVA.....	pág. 50
1.6.- ¿UNA NUEVA FILOSOFIA O QUE?.....	pág. 58

CAPITULO II:

LA BUSQUEDA DEL HOMBRE (METODO)

2.1.- LOS FILÓSOFOS EN LA CALLE.....	pág. 73
2.2.- EL ESPÍRITU SOCRÁTICO DE NUEVO.....	pág. 81
2.3.- EL FIN DE LOS SISTEMAS Y EL FIN DE LOS MODELOS.....	pág. 93

CAPITULO III:

ANTICAPITALISTAS Y ANTIMARXISTAS

3.1.- ANTICAPITALISTAS, POR ESO ANTIMARXISTAS..	pág.134
3.2.- EL MITO DEL PROGRESO.....	pág.140
3.3.- ¿QUE DECIR DE LA ALIENACION?.....	pág.156

CAPITULO IV:

LA NUEVA CRITICA

- 4.1.- LA NUEVA CRITICA..... págs. 195 a 264
- 4.2.- CONTRA TODO DOGMATISMO (KANT).
- 4.3.- LA PASIÓN DE LOS SABERES DOGMATICOS.
- 4.4.- SABIDURÍA Y PODER: EL FIN DE LOS MAESTROS
PENSADORES.
- 4.5.- LA CONCIENCIA, LA RAZÓN Y EL MUNDO.

CAPITULO V:

EL HOMBRE NUEVO

- 5.1.- NI DIOSES NI AMOS, SOLAMENTE HOMBRES NUEVOS.... pág.266
- 5.2.- SENTIDO Y SIN-SENTIDO DE LA RELIGIÓN..... pág.271
- 5.3.- DIOS, EL GULAG Y LA VIDA..... pág.279
- 5.4.- NOVELA Y TEATRO..... pág.301

BIBLIOGRAFIA..... pág.313

- 1 -

CAPITULO I

INTRODUCCION

CAPÍTULO I: INTRODUCCIÓN:

Desde que el ilustrado Diderot diera a los filósofos la consigna de "bajar a la calle", algunos pensadores franceses estuvieron muy interesados en "bajar", o quizá, en bajar y guardar la ropa. Los nuevos filósofos franceses, a los que Gómez Pin les niega el ser filósofos y el ser nuevos, comprendieron la frase de Diderot cuando bajaron al barrio Latino en Mayo del 68.

"A finales de 1.973 (Clavel) reunió a todos los miembros (de la nueva filosofía) y les dijo que disponían de dos años para llegar a la celebridad".(1).

"M. Clavel, cristiano, con un cristianismo que los autores de L'Ange, Landreau y Jambet, elogian precisamente "porque escapa a toda visión política de las cosas, porque escapa a la concepción política del mundo y concluye que la cuestión no consiste en saber si es preferible un maestro de izquierdas o de derechas", opina que "Mayo del 68 fue una recusación del discurso no en nombre de cualquier barbarie antidiscursiva, no en nombre de una irracionalidad salvaje, sino en nombre de algo que quizá Sartre había entrevisto, de un existencial que desbordaba todas las esencias, de un transracional que recusaba a toda la racionalidad moderna, inagotable, todavía necesariamente indecible y que sólo hoy empieza a producirse o, mejor dicho, a predecirse". Los "nuevos filósofos" serían precisamente un destello de esta nueva luz".(2).

Clavel les había dedicado su último libro: Nous l'avons tous tué, ou ce juif de Socrate.

Se ha discutido mucho sobre la calidad de esta nueva especie filosófica y sobre su afiliación a la rama de la razón evolutiva de la izquierda o de la derecha. Fermín Cebolla lo dice así: "VAPULEADOS POR LA IZQUIERDA FRANCESA, QUIEREN ASIMILARSELOS AL GISCARDISMO. SUPONEN UNA SUBLEVACION DEL PENSAMIENTO CONTRA TODO PODER QUE

UTILICE AL HOMBRE CONTRA EL HOMBRE".(3).

Un profesor tan poco sospechoso de proclividades derechistas como Toni Negri opina lo siguiente: "Personalmente, no tengo nada que ver con los llamados "nouveaux philosophes", pero debo manifestar que me siento un poco desconcertado cuando veo a representantes de los partidos históricos de la clase obrera, desde siempre atraídos por el binomio iluminismo / stalinismo productivo, insultar a los jóvenes filósofos por haber denunciado esta conexión mistificante!" (4).

Savater saldría al paso de quienes hablan de la nueva filosofía como de un montaje publicitario. En su opinión esta explicación no plantea el problema de fondo, pues los montajes publicitarios parecen ser más frecuentes de lo que se esperaba.

La postura filosófico-política de Clavel podría deducirse de las confesiones siguientes: "La Gauche me dégoûte. Je suis dégoûté par la Gauche. Il y a en moi un vaste, un gigantesque dégoût venu de la Gauche. Et maintenant je sais, je sais presque pourquoi. Le fin net de l'affaire, c'est que je dois être de Gauche. Et que la Gauche - c'est pour moi la vérité. Dire la vérité. En appeler à la vérité. Pretendre au peuple le sens de la vérité. Vous comprenez, que la Droite mente, c'est son rôle, c'est son métier, c'est son job. Je m'en fous. Ça ne me fait plus ni chaud ni froid. Elle est là pour ça. - Elle n'a jamais pu vivre que comme ça. Mais que la Gauche mente et la terre chavire!".(5).

Ateniéndome al título de la tesis, sólo estudiaré la filosofía de Maurice Clavel.

Comenzaré diciendo que es uno de los pocos representantes de la nueva filosofía que, ante la imposibilidad de la esperanza -pesimismo-, plantea una alternativa. El hecho de patentizarse desencantos latentes y generalizados, sólo significa, para Clavel, que se están descubriendo nuevos valores, nuevas ideas, y un mundo nuevo, cuyo

crecimiento debe ser favorecido, ya que ni siquiera lo peor es seguro, ni los profundos nihilistas saben realmente nada importante para la gente.

La alternativa propuesta por Clavel debe ser valorada teniendo en cuenta la gran dificultad que tenemos de encontrar salidas u orientaciones. Foucault ha reconocido que no hay posibilidad de orientación; no hay ningún movimiento revolucionario al que podamos invocar como modelo de actuación, no hay ninguna fórmula de convivencia que podamos proponer como modelo, convendría volver a 1.830, comenzar de nuevo, pensar seriamente.

Como observaría Clavel, actualmente, "o se es solamente libre de escoger siempre lo mismo o se llega a la indiferencia y al cinismo por la sospecha de que nuestra libertad realmente no nos concierne". (6).

Marcel, que rechazaba cualquier rótulo, toleraba, probablemente de buen grado, los de neosocrático y socratismo cristiano. Clavel acusa también una cierta debilidad por Sócrates: "Nos haría falta ciertamente una subversión socrática".(7).

Frente a las etiquetas y a los dogmatismos filosóficos, que obligan colectivamente a beber la cicuta, Clavel postula una vuelta al criticismo socrático. "Sócrates, metido en la cultura griega, ha - descubierto al hombre. ...acaso se deba volver de nuevo a Sócrates para salvar al hombre y la ciudad frente a la política. Pero se ha matado a Sócrates".(8).

Después de la muerte de Sócrates, solamente queda una cultura - de fuerza, de exclusión, de partidismo y de consumismo, pero nunca una cultura del hombre en cuanto a tal. La sociedad productiva es en cierto modo enajenación al reducir al hombre a sus propios productos. El hombre que comenzó alienándose económicamente, termina alienándose totalmente. Incluso las sociedades llamadas democráticas y libres son en muchos casos un ejemplo de enajenación humana

en aras de una mayor productividad. Por eso dice bien Baudrillard: "Un espectro recorre lo imaginario revolucionario: la fantasía de la producción, que alimenta por doquier un desenfrenado romanticismo de la productividad".(9).

Y esto quiere decir que la imaginación no puede ser en este momento una alternativa del poder, porque no va más allá en absoluto del mundo actual de la producción. Y esta es la clave a resolver - sobre la pregunta por la posibilidad de una nueva filosofía. ¿Se reduce todo al mundo productivo y económico o existe alguna otra alternativa?. La nueva filosofía de Maurice Clavel apuesta por esta segunda posibilidad. En lo subterráneo de nuestra cultura, germina ya, aunque de forma silenciosa y confusa, la nueva cultura.

Para Clavel y los maoístas, la revolución cultural es previa, - más fundamental y definitiva que cualquier otro tipo de revolución que siempre quedaría envuelta y reducida por la economía de producción y consumición.

Sin esta alternativa, el hombre en vez de estar consumado, estaría ya consumido. El hombre no pierde nada por aceptar una nueva alternativa: "...nous n'avons rien à perdre, surtout pas l'homme, que nous n'avons jamais".(10).

La filosofía de Clavel es una invitación a la revolución cultural. Declara que la economía es una superestructura, y que cultura es una infraestructura profunda. Cualquier otra alternativa que no invite a la revolución cultural convertirá al hombre, según Clavel, en un ser embrutecido, en un adjetivo de lo sustantivo que es la producción.

La sociedad de consumo que dice proteger la cultura, es en el fondo anticulturalista, o protectora de una cultura minusválida - que como bien dijera Adorno, impide al hombre tomar conciencia de su situación, al marginarle en un escepticismo intencionado: "El relativismo es materialismo vulgar, pensar estorba los negocios"(11).

La sociedad productiva quiere reducir a sus jóvenes herederos a un pasotismo deliberadamente preparado: "Lo que la nueva generación realiza, es el escepticismo del capital, su nihilismo, no hay cosas, no hay personas, no hay fronteras, no hay saberes, no hay creencias, no hay razones para vivir o morir".(12).

A este respecto Henri Levy había advertido en "La barbarie con rostro humano" que si estas cosas existieran aún, los detentores del poder tecnológico no podrían conducir el mundo según sus intereses. "La barbarie técnica constituye la novedad de nuestra época, pero la novedad en que consiste es una forma de lo antiguo... Bien lo dice además Dollé: en el gran frío boreal que petrifica nuestro destino el capitalismo no es más que la realización del nihilismo".(13).

Por lo demás actualmente las palabras ya no confunden a nadie, que las piense con espíritu socrático. No se trata de palabras: izquierda-derecha, dictadura-libertad, comunismo-capitalismo, etc. - Los análisis de Alvin Toffler demuestran, a quien quiera verlo, - que tanto unos como otros coinciden en los aspectos fundamentales; bastan algunos ejemplos:

En resumen, lo que pretende M. Clavel es nada menos que una nueva crítica y una nueva metafísica alternativa a la sociedad occidental.

En cuanto al talante de la nueva filosofía, lo podemos resumir en lo que Glucksmann nos invita a dejar de pensar como se acostumbró a hacer frecuentemente hasta ahora, creer que "El totalitarismo son los demás".(14).

Esta advertencia resume el punto de partida de la nueva filosofía, que ocurre después del marxismo y del stalinismo. Como resumió la crítica existencial Sartre con: "el infierno son los otros".

Esta tesis intenta que con la nueva filosofía no ocurra como con el existencialismo y otros movimientos filosóficos que fueron

- 7 -

rechazados hasta que todo el mundo se dió cuenta de que se habían impuesto sin quererlo.

1.1.- INFLUENCIAS FILOSOFICAS EN LA REVOLUCION DEL 68:

Marcuse es uno de los ideólogos de Mayo del 68. Llegó a París a principios del mes de Mayo para participar en un coloquio organizado por la UNESCO con ocasión del 150 aniversario del nacimiento de Marx. Como se sabe Marcuse se inspira en las doctrinas de Hegel, Freud y Marx.(15).

No obstante, Marcuse dejaría París antes del estallido de Mayo con objeto de visitar a su amigo Rudi Dutschke, líder de los estudiantes alemanes, que había sido víctima de un atentado fascista.

El Mayo del 68 fue, entre otras cosas una protesta contra los sistemas fascistas y autoritarios. Y este líder alemán de extrema izquierda fue uno de los detonantes de la revolución. Dice Marcuse lo siguiente: "Conozco bien a Rudi Dutschke y a sus amigos, los muchachos de la S.D.S., la organización de izquierda de los estudiantes. Es una persona muy simpática, muy sensible, de ninguna manera un demagogo. Ha trabajado mucho, ha reflexionado mucho; para él y sus camaradas el lazo entre la teoría y la acción está sólidamente establecido. Se dice que ellos necesitaron meses para elaborar su acción. No es cierto: necesitaron ocho años".(16).

Marcuse pretende ir del hombre dominado al hombre libre, porque como nos dice en Eros y Civilización: El hombre, los derechos humanos y las libertades es algo que aún debe ser creado. Marcuse analiza la situación del hombre en una sociedad muy desarrollada, y donde éste está amordazado por la civilización técnica. Esta civilización y esta cultura tienen dos manifestaciones fundamentales: el Socialismo y el Capitalismo. En estos dos sistemas el individuo alcanza un nivel de vida más alto, pero está dominado crecientemente: "Creo que los estudiantes se revelan contra todo nuestro modo de vida, que ellos rechazan las ventajas de esta sociedad tanto como sus males, y que aspiran a un modo de vida radicalmente nuevo".(17).

Tanto la revuelta del 68 como la nueva filosofía que en ella - germina, no son el resultado de una improvisación, sino el fruto - de una larga reflexión y de un progresivo desencanto: "Me identifico con las motivaciones profundas de una lucha estudiantil que ataca no sólo a las estructuras de la Universidad, sino a todo un orden social, donde la prosperidad y la cohesión tienen por fundamento la incentivación de la explotación, la competencia brutal y una moral hipócrita".(18).

La sociedad tecnológica, ya sea socialista o capitalista utiliza la técnica para dominar al individuo: "El hombre queda reducido al estado de cosas; es un átomo que trabaja integrado en esta comunidad tecnológica".(19).

La técnica no sólo ejerce un papel en la fábrica, sino que su - mayor eficacia se la presta al poder, que no intenta dominar al - hombre mediante el terror, sino mediante el control de la cultura, el arte, la literatura y la política: "Un hecho notable a todas luces es que la cultura hoy no es patrimonio de minorías".(20).

En otros tiempos la cultura era patrimonio de minorías, hoy la cultura alcanza a una gran parte del proletariado, pero esta cultura no siempre es un instrumento de liberación, "porque la música - del espíritu hoy viene a identificarse con la música del comercio". Una sinfonía de Bethoven puede convertirse en el soporte motivacional para vender electrodomésticos.

Los medios de comunicación no siempre intentan informar objetivamente; en algunos casos, lo que pretenden es manipular, de acuerdo con las consignas de los grandes capitalistas que los controlan.

Los estudiantes, no sólo buscan un socialismo, sino que buscan un nuevo socialismo. Junto con Sartre, Lacan, etc., Marcuse sostiene que: "Estamos dispuestos a afirmar que frente al sistema establecido, el movimiento estudiantil es de una importancia capital - y quizá decisiva, ya que, sin hacer promesas y, por el contrario,

descartando toda afirmación prematura, opone y mantiene una potencia de rechazo capaz, creemos nosotros, de abrir un porvenir".(21).

Uno de los instrumentos más certeros es el de la utilización técnica del lenguaje: "El lenguaje es el mejor medio de control, no sólo cuando manda, sino también cuando informa, pues enfoca las noticias por el lado que le interesa, cuando pide elección, cuando divierte, cuando da libertad".(22).

El dominio del hombre a través de la técnica llega incluso a dominar el campo de los instintos. Se pretende reprimir lo instintual.

Al igual que Marx decía "que la historia de la humanidad es una historia de lucha de clases", Marcuse afirmará que la historia del hombre es la historia de su represión. En Eros y Civilización, Marcuse subraya que los instintos de agresión hay que ponerlos al servicio de los instintos de vida y hay que educar a los jóvenes hacia la vida y no hacia la muerte. El instinto de muerte -thanatos- puede tener aspectos positivos y puede contribuir a acciones eróticas como la defensa del territorio o como la defensa de la vida propia.

La sociedad técnica sólo pretende una mayor productividad o un mayor progreso, aún a costa de sacrificar valores del individuo. El progreso exige el mayor trabajo posible, la conversión del hombre en un simple instrumento de producción. El organismo humano debe adaptarse a un buen modelo de instrumento de producción. El placer no ha podido ser estirpado, pero se ha reducido a determinadas zonas del cuerpo.

Esta restricción del espacio es complementada por las restricciones de tiempo: un individuo después de trabajar y dormir sólo dispondrá de unas cuatro horas para el placer: el principio de realidad se ha impuesto al principio de placer. La sociedad ha logrado "una organización social de los instintos sexuales que convierten

en tabús y perversiones, prácticamente, todas las manifestaciones que no sirven para la función procreativa".(23).

Se utiliza la pornografía como un sistema de despiste, a fin - de que los ciudadanos no se ocupen de otros problemas más importantes: "La sociedad industrial convierte todo lo que toca en fuente potencial de progreso y explotación, de satisfacción y cansancio, de libertad y opresión. La sexualidad no es una excepción".(24).

Marcuse llama "conciencia feliz" a la "creencia de que todo lo real es racional, que el sistema social establecido produce todos los bienes".(25).

La sociedad tecnológica intenta adormecer al hombre para que se sienta a gusto con su forma de esclavitud laboral. La sociedad se siente racional y trata de darle esa racionalidad tecnocrática a - todo lo que domina. "La racionalidad" no será la cualidad esencial del hombre, sino uno de los productos más sofisticados de la técnica. Esta sociedad intentará convencer de que sólo es racional lo - experimental y lo transformable. Intentará su utilitarismo convenciendo al hombre de que el único valor razonable es su comodidad.

Estas conclusiones, una vez asumidas por el individuo, le impedirán ir más allá del sistema establecido y ejercer una auténtica actitud crítica.

Marcuse llama pensamiento positivo a este pensamiento domado. - El pensamiento positivo disfraza el poder de administración y oculta su cara de dominación. El individuo, amante de este orden estará a gusto dentro de este sistema, y como diría Platón estaría dispuesto a asesinar a quien quisiera sacarlo de este estado.

El hombre "creyendo que muere por la clase, muere por el partido; en vez de morir por la patria, muere por los industriales".

El individuo queda sumido en una serie de anonimato de universales: partido, empresa, etc., pero con la característica de que - el individuo no se da cuenta de ello. El hombre vive y muere pro-

ductivamente, satisfaciendo sus necesidades lo más cómodamente posible, pero sin vislumbrar la verdadera libertad.

La sociedad futura, según Marcuse, también utilizaría el aparato técnico, pero lo superaría, en vez de estar sometida a él. La técnica no sería utilizada como un medio de destrucción y control, sino como un medio de pacificación, satisfacción y liberación. El poder como explotación sería eliminado.

El trabajo que ahora es una forma de alienación deberá ser en la sociedad futura un instrumento lúdico de creatividad: "En una civilización humana genuina, ...el hombre viviría en el despliegue y el fausto, antes que en la necesidad".(26).

"La felicidad como realización de todas las posibilidades del individuo, presupone la libertad. Por definición, felicidad y libertad se consideran como la misma cosa, sobre todo porque se sigue considerando la libertad del individuo como condición o bien supremo".(27).

El hombre de la sociedad futura para ser feliz tendrá que ser primeramente el individuo libre y como diría Hegel "adecuar su existencia a su carácter".

Ahora bien, para realizar esta operación de autonomía es imprescindible la imaginación. La imaginación será la facultad reina en la sociedad futura, pues es "la única que aún conserva hoy un alto grado de libertad".(28).

La imaginación es la fuente del arte y de la creatividad, el fundamento de la futura autodeterminación: "Los estudiantes no tienen, sin duda, una visión precisa y detallada de la sociedad que quieren -lo que, por otra parte, sería prematuro e irresponsable por su parte- pero saben perfectamente lo que quieren y, en la fase actual, que es de preparación y no de revolución, es suficiente.

En lo que respecta a la Universidad, saben lo que quieren: ellos toman en serio el principio democrático de la autodeterminación y

quieren ser educados en la autodeterminación".(29).

Razón y arte irán unidas, y el arte ayudará a convertir al hombre en un ser autodeterminado. El arte será un instrumento que destruirá la miseria y los negocios sucios.

Como el arte lo construye la imaginación, ésta será la facultad que nos saque de la miseria, nos lleve de la sociedad actual a la sociedad futura y nos ayude a lograr la autodeterminación.

El paso de esta sociedad a la futura consistirá en un cambio - cualitativo: "Este cambio tiene que ser una ruptura con el continuo histórico. Presupone diferencia esencial entre una sociedad libre y las actuales sociedades no libres".(30).

"Los estudiantes saben que la sociedad absorbe las oposiciones y presenta lo irracional como racional. Sienten más o menos claramente que el hombre "unidimensional" ha perdido su poder de negación, su posibilidad de rechazo. Entonces, ellos se niegan a dejarle integrar en esta sociedad".(31).

Pero, ¿Cómo se construirá la sociedad futura?, ¿Cómo se realizará el cambio cualitativo?. Marcuse dice que mediante la revolución. Sin embargo, se trata de una revolución especial, es decir, ordenada, interior y no violenta: "Cuando en el curso de una revolución se produce la transformación del terror en actos de crueldad, brutalidad y tortura, es que la revolución se ha pervertido".

No obstante, ¿Cómo se puede entender una revolución no violenta?. Marcuse contesta que la violencia no puede dirigirse contra los individuos humanos, pero sí contra las instituciones que les impiden ser libres. No obstante, hay que tener en cuenta que, en primer lugar, "es preciso transformar la voluntad de los individuos, sacarlos del estado de conciencia feliz, para que no quieran lo que quieren ahora".(32).

Marcuse no postula una revolución que destruya por destruir. Dice que destruye una cárcel para construir una casa. Lo primero es

destruir la cárcel, pero teniendo en cuenta que se quiere una morada y que somos capaces de construirla.

La sociedad tecnológica actual obstruye el paso a la sociedad futura, por lo tanto y en primer lugar hay que destruir este modelo de sociedad tecnológica, que amenaza con destruir la propia especie humana.

La revolución sólo puede ser protagonizada por aquellos que no están de acuerdo con el sistema. Los tres pilares de esta revolución son:

- a).- La oposición estudiantil,
- b).- El marxismo y
- c).- El tercer mundo.

La oposición estudiantil no es aún la revolución, pero es una buena preparación para dicha revolución: "Este tipo de rebelión... es convergente con los movimientos del "tercer mundo", con la actividad de los ghettos. Es una poderosa fuerza de desintegración". (33).

El marxismo debería ser el principal instrumento para lograr la libertad del hombre. Pero el marxismo no ha sabido desarrollar su papel. Es ciertamente la alternativa al capitalismo, pero es dudoso que pueda lograr este cambio cualitativo. El marxismo podría ser el primer acto de la revolución, pero no llegaría a completarla totalmente.

El tercer mundo tiene virtualidades revolucionarias, pero corre el peligro de ser absorbido por el capitalismo o por el falso socialismo tecnológico.

En resumen, Marcuse ve con claridad que es necesario destruir la cárcel, pero no parece tener claro el tipo de sociedad que conviene, y la forma de construir el hombre futuro, porque, "¿cómo se puede concebir una ruptura total en el continuo histórico?". (34).

SARTRE: "Por otra parte está el problema de la organización, que

es uno de los graves problemas de hoy. La espontaneidad ha llevado a lo de Mayo, ciertamente -un movimiento que se creó a partir de -pequeñas células de agitación, un movimiento no peinado por un partido-, pero también esa espontaneidad ha conducido el movimiento al fracaso. Una revolución a la vez muy importante y totalmente fallida".(35).

El doce de Diciembre de 1.969, pocos meses después del famoso -Mayo, Sartre, uno de los animadores de la revuelta estudiantil analiza las causas de su aparente fracaso. Entiende Sartre que los estudiantes tienen una conciencia nítida de la sociedad actual como instrumento de opresión, pero que aún no han encontrado "las técnicas de lucha apropiadas". Los estudiantes deben buscar formas más poderosas de organización y métodos de lucha más contundentes.

El movimiento de Mayo del 68 coincidía en algunos aspectos con las aspiraciones de los sindicatos y de los partidos de izquierdas, pero lo rebasaba y se destacaba de forma muy molesta: "Jean Paul - Sartre: por ahora hay una evidente desproporción entre el carácter masivo del movimiento de huelga, que permite, en efecto, un enfrentamiento directo al régimen, y las reivindicaciones, con todo limitadas... presentadas por los sindicatos".

Daniel Cohn-Bendit: Hubo siempre un desnivel, en las luchas obreras, entre el vigor de la acción y las reivindicaciones iniciales... Una huelga desencadenada para lograr conquistas parciales puede transformarse en un movimiento insurreccional".(36).

Se duda de que la alternativa pueda ser la izquierda actual. El partido comunista francés ya demostró que no era capaz de seguir - el ritmo revolucionario impuesto por el 68.

Cohn-Bendit cree que la revuelta del 68 sí ha demostrado la eficacia de los métodos revolucionarios, pero que también ha demostrado la impotencia revolucionaria de los partidos de izquierdas.

Esta misma conclusión parece que fue discutida por Sartre, que

la rechazó a veces, pero que en otras ocasiones la aceptó. Poco antes de su muerte Sartre confesaba que "El partido es la muerte de la izquierda".

Benny Levy.- Has dicho hace poco que la izquierda ya no existía. Evidentemente, has dicho en voz alta lo que, sin duda, muchas personas piensan en su fuero interno; pero con eso no basta. Sería preciso de todos modos interrogarse un poco más a fondo. Sigue habiendo partidos de izquierda; entonces, ¿qué significa la afirmación de que la izquierda ya no existe?

Jean Paul Sartre.- Primero, quiere decir que el electorado de izquierdas vota siempre a las izquierdas, pero que ha perdido la esperanza. Ya no cree que votar corresponda a una intención superior. Votar a los comunistas era, en otro tiempo, un acto que se consideraba revolucionario. Es evidente que en la actualidad se considera, al contrario, que es un acto de republicanismo clásico". (37).

La divina izquierda ha desaparecido, al menos, se ha transformado. Ya no se cree que pueda realizar una verdadera revolución, pero al propio tiempo retiene el advenimiento de la revolución.

Las izquierdas pretenden jugar con moderación a la conquista del poder: "De modo que, en la actualidad, ya no se puede obrar como se hacía en 1.968, mediante la huelga, la manifestación callejera, etcétera; no tiene sentido en estos momentos".(38).

La izquierda está perdiendo progresivamente "el aspecto insurreccional".

Los partidos políticos sólo constituyen movimientos frenados o semifrenados por las luchas de poder entre sus jefes. La unidad de la izquierda, que antes de 1.914 era un movimiento de masas, se ha quebrado.

"Cuando Marx iba a hablar con revolucionarios alemanes de sus doctrinas, discutía con ellos, tomaban decisiones en común. Lo que

presidía su acuerdo, sin que lo dijeran ni unos ni otros, era ciertamente la izquierda, era ciertamente la idea de estar juntos para cualquier intento de acción de la izquierda".(39).

El marxismo ha sostenido el carácter vanguardista de las izquierdas, y un cierto radicalismo. Ambos ingredientes eran el atractivo fundamental de la izquierda, pero ambos se han enturbiado o han desaparecido.

Sartre ha mantenido actitudes diversas ante el marxismo y ante los partidos marxistas. En unas ocasiones acepta el marxismo, en otras lo critica. En 1.945 Sartre viaja a la Unión Soviética y declara a su regreso que "la URSS es el país en el que hay más libertad".(40).

Más tarde, a raíz de los acontecimientos de Hungría, Sartre rompe con el P.C.F. . La invasión de Checoslovaquia en 1.968 hace que Sartre se desmarque totalmente del territorio comunista y que se sitúe entre los marxistas de extrema izquierda -verdaderos continuadores del marxismo- y entre los anarquistas -verdaderos promotores de Mayo del 68-.

Las relaciones de Sartre con los estudiantes de izquierdas eran generalmente buenas, pero en alguna ocasión desconcertantes, o al menos, críticas:

"J.P.S.: Lo que mucha gente no comprende, es que ustedes no buscan elaborar un programa, ni dar una estructura al movimiento. Les reprochan querer "destruirlo todo" sin saber -en todo caso sin decirlo- qué ustedes quieren colocar en lugar de lo que derrumban.

D.C.B.: ¡Claro! Todo el mundo se tranquilizaría -Pompidou en primer lugar- si fundáramos un partido anunciando: "Toda esta gente está con nosotros. Aquí están nuestros objetivos y el modo cómo pensamos lograrlos...". Se sabría a qué atenerse y por lo tanto la forma de anularnos. Ya no se estaría frente a "la anarquía", el -

"desorden", la "efervescencia incontrolable".(41).

El marxismo ya no pretende frentes populares revolucionarios, se está haciendo eurocomunista, es decir, controlable, parlamentarista y no radical.

Marcuse considera que el movimiento estudiantil es un agente de la revolución, porque, gracias a su espontaneidad, es incontrolable. Este movimiento no redacta un programa con el fin de conseguir unas reivindicaciones inmediatas. Trata de hacer surgir en un número de estudiantes la conciencia nítida de la situación actual. No admite una burocracia paralizante, permite una espontaneidad que - posibilita el hablar libremente y la autoorganización del movimiento.

Sartre, en el fondo, estaba de acuerdo con Cohn-Bendit, pero - estaba más impresionado por las dificultades del movimiento, que - el estudiante alemán: "Ponge ha dicho, en un artículo muy hermoso: "el hombre es el porvenir del hombre". Es perfectamente exacto".(42).

No le falta a Sartre fe en el hombre, en su capacidad de compromiso o de organización, pero ve ciertas fisuras en el movimiento - estudiantil que podrían ser aprovechadas por el poder y la astucia del Estado para desbaratarlo: "El movimiento estudiantil como usted (Cohn-Bendit) ha dicho, está ahora en la cresta de la ola, pero están por llegar las vacaciones, una pausa, seguramente un retroceso. El Gobierno aprovechará para realizar reformas. Invitará a estudiantes a participar en ellas, y muchos aceptarán diciendo: "Nosotros sólo pretendemos reformas", o si no: "Son sólo reformas, pero es - mejor que nada y las hemos obtenido por la fuerza".(43).

El pensamiento de Sartre culmina en una ética, en una moral de la libertad. Henri Levy nos recomienda hacer ética, porque sus - maestros ya vieron la importancia que la ética tenía.

Para Sartre la libertad es algo más que una propiedad del hombre: el hombre no tiene libertad, es la libertad. En el hombre la exis-

tencia precede a la esencia: Al principio no es nada, después lo - que es, es lo que se ha hecho.

El hombre está condenado a ser libre y debe tener una conciencia lúcida de la grandeza y del compromiso de dicha condena. Sartre dice que el presupuesto para defender esta ética sin deber es el - ateísmo, porque "si Dios no existe, todo está permitido".

Es fundamental comprometerse y no transferir a nadie la propia responsabilidad: Esta es la raíz del verdadero humanismo.

Sartre ha encarnado este ideal humanista, de hombre libre en el héroe de su tragedia "les mouches". Orestes, al tomar sobre sí la decisión de matar a Egisto y a su madre Clitemestra, libera a los habitantes de Argos de los remordimientos anónimos que los asediaban, desafiando al propio Júpiter: "No volveré bajo tu ley; estoy condenado a no tener otra ley que la mía. No volveré a tu naturaleza; en ella hay mil caminos que conducen a tí, pero sólo puedo - seguir mi camino. Porque soy un hombre, Júpiter, y cada hombre debe inventar su camino. La naturaleza tiene horror al hombre, y tú, soberano de los dioses, también tienes horror a los hombres".(44).

La libertad significa la autodeterminación, la soledad radical. Quien escoge la libertad, elige el compromiso y no la fácil felicidad. El hombre libre comprende que la vida humana comienza más allá de la desesperación. La libertad nos deja sólo ante el peligro, - desprotegidos de los dioses: "Júpiter.- ¿De veras? ¿Sabes que esa libertad de la que te dices esclavo se asemeja mucho a una excusa?.

Orestes.- No soy ni el amo ni el esclavo, Júpiter. ¡Soy mi libertad! Apenas me creaste, dejé de pertenecerte".(45).

Cabe preguntarse cómo conjuga Sartre la soledad, la autodeterminación, y al mismo tiempo la defensa del marxismo y la pertenencia a un grupo de pretensiones revolucionarias.

En Nekrasov, Sartre caricaturiza a quienes, a priori descalifican al capitalismo y al marxismo. Esta obra fue representada en -

1.955 y en élla la angustiosa tensión del drama sartriano deja un espacio para la sonrisa y la ironía.

Los rusos son para algunos: "Los que encierran en fortalezas, - los que deportan a la Isla del Diablo, los que ponen máscaras de - hierro". Pero "¡púdranse, caballeros! ¡Púdranse!. A partir de esta mañana, la actualidad está a la izquierda. ¡La sensación diaria - está a la izquierda! ¡La vibración nueva está a la izquierda!. Y - como están a la izquierda yo (Sartre) me voy a reunir con ellas! A. ¡Fundaré un diario progresista que les arruinará!".(46).

Según Bernard-Henri Lévy, FOUCAULT es un continuador de la crítica sartriana al poder: "le premier théoricien après Sartre à repenser la philosophie du pouvoir".(47).

Foucault es uno de los pocos maestros pensadores aceptado por - los nuevos filósofos. El autor de la Arqueología del Saber ha generado una revolución antropológica. El hombre ha dejado de ser el - centro de la Antropología y se ha convertido en un satélite más: - Por extraño que parezca, el hombre -cuyo conocimiento es considerado por los ingenuos como la más vieja búsqueda desde Sócrates- es indudablemente sólo un desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente el saber.

De ahí nacen todas las quimeras de los nuevos humanismos, todas las facilidades de una "antropología", entendida como reflexión - general, medio positiva, medio filosófica sobre el hombre. Sin - embargo, reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva".(48).

Según Foucault, el hombre no existía antes de finales del siglo XVIII. Se hablaba de la memoria, de los deseos, de la imaginación del ser humano, pero no existía una conciencia del hombre en cuanto

a tal. La epistemología clásica se articula siguiendo directrices que no diseñan un dominio propio del hombre. No obstante, esta conciencia del hombre en cuanto tal, no ha surgido de repente "imponiéndose de una manera abrupta y absolutamente desconcertante para nuestra reflexión, el hecho brutal de su cuerpo, de su labor, de su lenguaje, no es la miseria positiva del hombre la que ha reducido violentamente la metafísica.

"Sin duda alguna, en el nivel de las apariencias, la modernidad empieza desde que el ser humano se puso a existir dentro de su organismo, en la concha de su cabeza, en la armadura de sus miembros y entre la nervadura de su fisiología, desde que se puso a existir en el corazón de un trabajo cuyo principio le domina y cuyo producto se le escapa, desde que alojó su pensamiento en los pliegues de un lenguaje de tal modo más viejo que él que no puede dominar las significaciones reanimadas, a pesar de ello, por la insistencia de su palabra".(49).

Foucault distingue tres épocas en relación con la episteme: Hasta el siglo XVI todo se conoce por similitud. Quien no acierta a ver la semejanza no es inteligente.

D. Quijote en la primera época de su vida también conoce por semejanza. El hombre del siglo XVI tiene poca importancia: es un microcosmos semejante al macrocosmos ejemplar. "Con todas sus vueltas y revueltas, las aventuras de Don Quijote trazan el límite: en ellas terminan los juegos antiguos de la semejanza y de los signos; allí se anudan nuevas relaciones. Don Quijote no es el hombre extravagante, sino más bien el peregrino meticoloso que se detiene en todas las marcas de la similitud. Es el héroe de lo Mismo".(50).

Desde el siglo XVII, la episteme consiste en un cuadro clasificador orientado por dos coordenadas. La realidad se determina por la localización de un punto de convergencia de coordenadas.

El hombre en esta época tampoco aparece como realidad en sí, -

pues está ocupado en la tarea de clasificar y se ha olvidado de sí mismo y de pensar creativamente. "A partir del siglo XVII, lo que se elude es esta existencia maciza e intrigante del lenguaje. No aparece ya oculta en el enigma de la marca; aparece más bien desplegada en la teoría de la significación. En el límite, se podría decir que el lenguaje clásico no existe, sino que funciona: toda su existencia tiene lugar en su papel representativo, se limita exactamente a él y acaba por agotarse en él. El lenguaje no tiene otro lugar que no sea la representación, ni tiene valor a no ser en ella: en este molde que ha podido arreglarse".(51).

A partir del siglo XIX, la vida como "biología", el trabajo como "economía de producción", y el lenguaje como la "lingüística" - se convierten en realidades autónomas fuera de la mera representación, válidas por sí mismas.

El hombre es un producto resultante de estas tres realidades fundamentales, por eso se reconoce como finito. Por otra parte el hombre también se considera transcendental, porque codifica diversas positivities, porque "pastorea al ser".

Así el hombre para Foucault, cobra conciencia de sí mismo como una dualidad "empírico-transcendental". En este pliegue se estaciona la filosofía y antropología actual.

Los análisis de la cultura griega realizados por Foucault entre 1.970 y 1.973 le han revelado que el concepto de "medida" de los griegos "cet instrument de pouvoir que définissait le principe d'ordre auquel il fallait plier la cité, et cet instrument de savoir que servait de matrice aux Sciences Mathématiques".(52).

Los estudios de Foucault sobre el lenguaje han revelado que el concepto de "encuesta" o investigación sostenido en la Edad Media servía lo mismo para el trabajo realizado por la Inquisición que para los naciéntes saberes empiristas. El concepto de "examen" de nuestros días es un principio de selección -tal como lo entendieron

los estudiantes de Mayo del 68- y de discriminación, y a la vez - un modelo teórico para la Sociología y el psicoanálisis. "Ahora se comprende mejor cómo la arqueología del saber no ha sido más que la otra cara de una genealogía del poder".(53).

La biología, la psiquiatría y la economía se han encargado de - describirnos sucesivamente diversos tipos de enfermos: el minusválido, el loco, el delincuente, el adolescente problemático, el enfermizo y "por fin, el proletario".

La valoración del cuerpo como instrumento de trabajo ha producido una serie de clasificaciones en el campo de la patología. Saber y poder son las dos caras de una misma moneda: "Un autre enfin, - peut-être le plus clair: c'est parce que savoir et pouvoir son - deux réalités homogènes, que l'un peut dans la pratique servir de relais à l'autre, que la parole philosophique n'a pas à s'articuler sur la "pratique de masses", mais à la reconduire ou à la prolonger: le philosophe parle et, de ce fait même, il dérange l'ordre du monde".(54).

El estructuralismo de Foucault investiga lo diferente, lo no admitido, lo prohibido, las fronteras no aparentes del hombre. El resultado de esta investigación debe dar lugar al nacimiento de una nueva antropología, a una forma de pensamiento "totalmente otra" - que la actual.

En resumen, el lenguaje como instrumento de poder no es una creación del individuo, sino del Estado, de la sociedad tecnológica o de quien ejerza el poder.

Para Foucault la Arqueología del Saber realiza y permenoriza este descubrimiento, pues en todas las épocas de Occidente el poder ha utilizado el lenguaje como instrumento de dominio, como apéndice ejecutivo de los poderes totalitarios.

El discurso es una forma de luchar por el poder. No es solamente un resultado o un reflejo de las luchas políticas, sino que él

mismo es un instrumento de poder o un continente repleto de deseo de poder. La fuerza del lenguaje no está en las palabras mudas que lo conforman, sino "dans sa position, et dans la stratégie de son locuteur...".(55).

En un discurso no sólo es importante lo que el discurso dice, sino que es importante también quién lo dice y porqué lo dice. Henri Lévy nos recuerda que el filólogo Nietzsche ya recomendaba - tener en cuenta estas cuestiones a la hora de analizar un texto.

Foucault analiza los discursos fundamentales a través de la historia, pero no sólo analiza lo que éstos dicen, sino que insiste - en investigar quién los pronunció, cómo se estructuraron y porqué se estructuraron así. Estos análisis dejan al descubierto una serie de prohibiciones, de tabús, de barreras, de censuras. Entiende que estas reglas o leyes actúan como un verdadero policía.

Foucault analiza la hipótesis de que "todo hombre desea saber - por naturaleza", que todo hombre desea conocer la verdad: "D'où - l'hypothèse que la volonté de vérité n'est jamais innocente, qu'elle est un instrument de plus dans la discipline du savoir, qu'elle fonctionne elle aussi comme principe de raréfaction du discours, - et qu'elle est peut-être même le couronnement de tous les autres, - celui auquel ils s'ordonnent et vers lequel ils dérivent. L'idéal scientifique, idéal policier: c'était aussi il y a deux ans la conclusion du beau livre de Guy Lardreau, le Singe d'or".(56).

En La historia de la locura y en Vigilar y castigar, Foucault - llega a la conclusión de que el saber y especialmente el saber psiquiátrico, lleva en su seno el concepto de recluir y castigar, es decir, el saber está íntimamente unido con el poder.

En sus análisis del trabajo y de la sociedad productiva, Foucault pasa revista a las teorías de diversos economistas y entre ellos a Adam Smith y Ricardo. Saca tres consecuencias fundamentales:

La primera es que en siglo XVIII, si bien no se ignoraban las -

determinaciones económicas, no se conocían aún sus verdaderas implicaciones: "Se explicaba cómo podía la moneda huir o afluir, los precios subir o bajar, la producción aumentar, estancarse o disminuir; pero todos estos movimientos se definían a partir de un espacio en cuadro en el que los valores podían representarse unos a otros... el costo es determinado por el trabajo ya hecho".(57).

La segunda consecuencia gira en torno a la noción de escasez: "Para el análisis clásico, la escasez se definía en relación con la necesidad: se admitía que la escasez se acentuaba o se desplazaba a medida que las necesidades aumentaban o tomaban nuevas formas" (58).

Ricardo tiene una conciencia lúcida de lo que es la escasez. Dice que es "pura y simplemente una carencia originaria". El trabajo apareció en la historia de la humanidad el día en que la población creció de tal manera que ya no pudo alimentarse de los productos espontáneos de la tierra. Ese día el hombre comprendió lo que significaba la escasez. A partir de este momento, el hombre tuvo dos opciones: o dejarse morir de hambre o trabajar la tierra.

Marx, al contrario que Ricardo, no tuvo una conciencia clara de la escasez. Para él, el trabajo no era una consecuencia forzosa de la escasez, sino el instrumento principal del progreso y del enriquecimiento colectivo. El trabajo no es un castigo para Marx.

"El "homo oeconomicus" no es aquel que se representa sus propias necesidades y los objetos capaces de satisfacerlas; es el que pasa, usa y pierde su vida tratando de escapar a la inminencia de la muerte. Es un ser finito: y así como a partir de Kant la cuestión de la finitud se hizo más fundamental que el análisis de las representaciones, a partir de Ricardo, la economía descansa, de una manera más o menos explícita, en una antropología que tiende a señalar formas concretas a la finitud".(59).

La última consecuencia se relaciona con la evolución de la eco-

nomía. El trabajo agrícola se hace cada vez más sofisticado y diversificado. El precio de los productos agrícolas tiende a cubrir gastos con respecto a los terrenos más pobres, pero este precio - justo en relación con los terrenos poco fértiles, dejará grandes - beneficios a los empresarios que poseen muchas tierras fértiles.

"Lo esencial es que a principios del siglo XIX, se haya constituido una disposición del saber en la que figuraban a la vez la historicidad de la economía (en relación con las formas de producción), la finitud de la existencia humana (en relación con la escasez y el trabajo) y el cumplimiento de un fin en la historia - sea disminución indefinida o viraje radical-".(60).

Foucault hace una serie de críticas al marxismo, al que considera contaminado por la lucha por el poder. Cree que ha perdido parte de su capacidad revolucionaria, y que los estudiantes de Mayo del - 68 se habían liberado en parte del marxismo: "Se puede decir que lo que sucedió después de Mayo del 68 -y verosíblemente lo que lo ha preparado- era profundamente antimarxista".(61).

Foucault al igual que los nuevos filósofos ven con más simpatía el maoísmo que el marxismo. "Tomemos el caso chino: la primera etapa es la revolucionarización ideológica de las masas, las aldeas - que se sublevar, los actos justos de las masas campesinas contra - sus enemigos: ejecuciones de déspotas, respuestas de todo tipo a - todas las vejaciones padecidas durante siglos, etc.

Las ejecuciones de los enemigos del pueblo se desarrollan, y estaremos de acuerdo en decir que se trata de actos de justicia popular. Todo esto está bien: el ojo del campesino ve justo y todo marcha muy bien en el campo. Pero cuando se llega a un estadio ulterior, al momento de la formación de un Ejército Rojo, ya no están simplemente presentes las masas que se sublevar y sus enemigos, sino que están las masas, sus enemigos, y un instrumento de unificación de las masas que es el Ejército Rojo".(62).

Foucault está de acuerdo con los maoístas en que hay que luchar con el enemigo interior. Hoy día, la revolución no consiste en defender las fronteras del enemigo exterior, sino en dominar al enemigo interior que es el Estado y la sociedad tecnocrática.

En 1.971 Foucault funda el G.I.P. (Le Groupe d'Information sur les Prisons). Para él algunos presos son verdaderos prisioneros de guerra, de esta guerra realizada en el interior del país.

El G.I.P., no sólo se propone hablar a favor de los presos, sino conseguir que los propios presos puedan hablar y lo puedan hacer - con todo tipo de precisiones y detalles. El G.I.P. no es un movimiento reformista, no pretende conseguir cárceles modelo, pretende unificar la lucha del interior de la prisión y la lucha del exterior, porque, en el fondo es la misma lucha contra el poder.

A Foucault le interesa el concepto de justicia y la forma en que se ejercía la justicia popular durante la revolución maoísta. "Lo mismo sucede con el campesino que ejecuta a un terrateniente. Esta es la justicia popular y esto desborda ampliamente la lucha contra el aparato judicial. Incluso si se toma el ejemplo del año transcurrido, se ve que la práctica de la justicia popular ha surgido antes que las grandes luchas contra el aparato judicial, que ha sido ella quien las ha preparado: los primeros secuestros, los golpes - a los jefecillos son los que prepararon los espíritus para la gran lucha contra la justicia y contra el aparato judicial. Guiot, las prisiones, etc. Después de Mayo del 68 fue eso realmente lo que - pasó".(63).

En la entrevista Foucault-Víctor, éste último define la ideología del proletariado como "el pensamiento de Mao-Tsé-toung", y Foucault está de acuerdo con esta definición, aunque hace algunas puntualizaciones. Dice que los proletarios franceses no piensan lo mismo que Mao y que en general carecen de ideología revolucionaria. La justicia del proletariado debe ser distinta a la justicia bur--

guesa, porque parte de distintos presupuestos. Hay que ayudar al proletariado a deshacerse del concepto burgués de justicia, o a limpiarse totalmente de las adherencias que este concepto haya dejado en ellos.

La justicia burguesa es uno de los principales instrumentos del poder. "Las masas -proletarias o plebeyas- han sufrido demasiado - a causa de esta justicia (del Estado), durante siglos, para que todavía se les imponga su vieja forma, incluso con un contenido nuevo. Han luchado desde el comienzo de la Edad Media contra esta justicia. Después de todo, la Revolución Francesa era una revuelta anti-judicial. La primera cosa que ha hecho saltar fue el aparato judicial. La Comuna fue también profundamente antijudicial".(64).

Algunos nuevos filósofos se declaran discípulos o admiradores de ALTHUSSER. En todo caso se trata de discípulos muy críticos, o de maoístas que han escuchado lecciones de Althusser o que han leído sus escritos.

El pensamiento de Althusser acerca del hombre puede considerarse una antiantropología. La antropología es para Althusser una concepción ideológica de la realidad humana. "La ideología se distingue precisamente por estar elaborada desde el dogmatismo o desde la realidad oportunista de la situación y no de la teoría".(65).

Althusser distingue dos etapas en Marx: En la primera -está - 1.845-, utiliza elementos teóricos burgueses, y en la segunda etapa, superación, de la anterior, presenta Marx la teoría verdaderamente científica del hombre como lo que Althusser ha llamado "el descubrimiento del continente Historia".(66).

Para Althusser la burguesía ha utilizado y manipulado la libertad como un mecanismo inconsciente "para poner a los trabajadores libremente a su servicio".(67).

Con el descubrimiento del continente historia, Marx crea una teoría verdaderamente científica del hombre que está lejos de las

contracciones burguesas entre individuo y totalidad. Por ello, "la ruptura con toda antropología y todo humanismo filosófico no es un detalle secundario: forma una unidad con el descubrimiento científico de Marx".(68).

El antiantropologismo althusseriano nos conduce a un conocimiento más científico del hombre. Analiza distintas dimensiones humanas susceptibles de un conocimiento propiamente científico. Este nuevo descubrimiento del hombre es posible gracias al análisis de las - fuerzas políticas, económicas y también ideológicas. El conocimiento perseguido por Althusser consiste en un análisis de mecanismos inconscientes, frente al humanismo burgués que "situaba al hombre en el principio de toda teoría".(69).

Althusser quiere volver a la filosofía su condición de expresión teórica de la política: "Sin la política nada hubiera ocurrido: pero sin la filosofía, la política no hubiera encontrado su expresión teórica indispensable al conocimiento científico de su objeto".(70).

La epistemología althusseriana no pretende huir de la política, sino todo lo contrario, porque como decía Lenin, sin teoría revolucionaria no llegará a formarse un movimiento revolucionario.

Althusser está convencido de que "la filosofía es un arma de la revolución. Así lo expresó en 1.968 y en una entrevista concedida para el diario del partido comunista italiano "L'Unità".

1.2.- CLAVEL Y LOS NUEVOS FILOSOFOS:

CLAVEL Maurice, Jean Marie. Professeur.

Né le 10 nov. 1.920 à Frontignan (Hérault). Fils de Jean Clavel, - Pharmacien, et de Mme, née Marie Massonaud. Marié en première nocces le 17 avril 1.948 à Mlle Simone Favre-Bertin (Silvia Montfort); en deuxième nocces le 24 déc. 1.953 à Mlle Nina Peinado-Hausen; en troi-

sième nocces le 25 août 1.965 à Mlle Elia Loyer (Elia Clermont). Un enfant: Christophe.

Etude. Collège de Sète; Lycée Henri-IV à Paris, Ecole Normale supérieure.

Dipl. Agrégé de Philosophie.

Carrière. Ancien Prof. de philosophie au Lycée Buffon à Paris. Journaliste (depuis 1.944). Editorialiste à Combat (1.955-1.960). Homme de Lettres. Auteur dramatique. Collaborateur extérieur de l'O.R.T.F. (1.959). Fondateur (avec J.-P. Sartre en 1.971) de l'agence de presse Libération. Editorialiste du Nouvel Observateur. Producteur du film Mina de Vanghel (1.952).

Décorations: Croix de guerre 1.939-1.945; Médaille de la Résistance.

Distinctions: Prix Ibsen et prix des Auteurs (1.946). Il est mort en 1.979.

M.Clavel, "profeta lírico de Mayo del 68", dedicó a sus amigos -"Apóstoles del hombre nuevo"- su libro: Nous l'avons tous tué, ou "ce juif de Socrate" (editado por Seuil en 1.977).

Los nuevos filósofos o "Grupo de Vezelay" fueron convocados por M. Clavel -"el tío Clavel"- durante el verano de 1.973. En un principio sus críticas se encararon con el capitalismo y el Estado poderoso, pero después del desencanto de Mayo del 68, sus ataques alcanzan también al marxismo.

Clavel aseguró a estos nuevos filósofos que "disponían de dos años para llegar a la celebridad".

Estos fueron los "elegidos":

LEVY Bernard-Henri: nació en 1.949, diplomado por la Escuela Normal, se había destacado como asesor de Mitterrand durante la campaña electoral -perdida-. Recientemente había sido contratado por Ediciones Grasset (la editorial de los nuevos filósofos) para diri-

gir "Figures", una nueva colección de obras de pensamiento que pronto se haría famosa.

Como el mismo Lévy escribió, refiriéndose a este grupo de los amigos de Clavel, "nosotros llegábamos después de la batalla (Mayo del 68). Después de los importantes trabajos de Foucault, de Lévy-Strauss y Morin. Eramos los obreros de la hora undécima. Ciertamente, de vez en cuando luchábamos contra los fascistas, pero a fin de cuentas, éramos unos buenos chicos. Nuestros ojos se habían vuelto hacia la Normal donde algunos seguíamos los seminarios de Althusser y de Lacan que oficiaban en la calle de Ulm, ese lugar mágico al que deseábamos poder volver".

GLUCKSMANN, A: nació en 1.937, profesor agregado de filosofía. Es encargado de investigaciones en el Centro Nacional Francés de la Investigación Científica (CNRS). En 1.968 ya había publicado Estrategia de la Revolución en Francia. Glucksmann, en Los maestros pensadores, rechaza el magisterio de casi todos los filósofos y de forma especial el de Marx. Tolera, e incluso admite las enseñanzas de Lacan. Para él mismo y para Lévy la figura de un maestro es, en principio, fatal.

JAMBET, Ch: nació en 1.949 y es también profesor agregado de filosofía. Critica el racionalismo cartesiano y el marxismo. Ha militado en partidos de izquierda y al igual que sus compañeros participó en Mayo del 68.

Juntamente con Lardreau escribió El Angel. Ontología de la Revolución, I. "Puede decirse que la tarea esencial del filósofo que ha tomado partido por el rebelde no puede ser más que ésta: Acorralar la ilusión. ...El enemigo no es el error, sino la ilusión".(71).

LARDREAU, Guy: nació en 1.947, es profesor agregado de filosofía y ejerce en la Universidad de Nanterre, denominada "la patria de los revolucionarios de Mayo", porque allí prendió el fuego de la rebelión. Militó en el partido de izquierdas y su pensamiento es polí-

ticamente pesimista. "No puedo dejar de pensar en el lado Rebelde, y sin embargo, a lo que ello me condena, me da miedo".(72).

NEMO, Philippe: nacido en 1.949, diplomado por la Escuela Normal, y profesor en París. Es un antimarxista convencido y defiende las tesis y las posturas de los nuevos filósofos. "Ante nuestros ojos ha muerto cien veces la mixtura de materialismo y de marxismo, la repetición mortal de lo mismo a través de "diferencias" pulverizadas hasta la pérdida de sentido".(73).

BENOIST, Jean Marie: nació en 1.942, es diplomado por la Escuela Normal, agregado de filosofía y profesor en el Colegio de Francia, donde antes enseñara Bergson y otros ilustres filósofos. Escribió la obra Marx ha muerto.

A pesar de que criticaba a Althusser, éste le felicitó con estas sinceras palabras: "Bravo, mi pequeño Benoist, por la libertad de tu análisis".

GUERIN, Michel: nació en 1.946, es agregado de filosofía en Marsella y el único que, al ser reunidos por Clavel aún no tenía publicado ningún libro. Para él el verdadero maestro es Nietzsche de quien - hace la apología.

BRIS, Michel le: Cuando fue llamado por Clavel estaba escribiendo - un libro antimarxista y relativamente sartriano que lleva el siguiente título: "Dios ha muerto, Marx ha muerto y yo mismo no me siento bien".

DOLLE, Jean Paul: nació en 1.939 y es profesor de la Escuela de Bellas Artes de París. En 1.973 ya había publicado El deseo de revolución. Para este nuevo filósofo la ciencia está herida de muerte porque la tecnología le ha comido el terreno.

CONTRA LOS NUEVOS FILOSOFOS:

Los nuevos filósofos se han situado en la cresta de la ola. Una promoción internacional los ha convertido en las vedettes de la -

vida intelectual.

La nueva filosofía está relacionada con la crisis del marxismo y con la crisis del Estado.

A Clavel se le acusa de iniciar una guerra santa del maoísmo. - Los nuevos filósofos, filo-maoístas están perfectamente concienciados, en cuanto oyen Marx, contestan Gulag.

"No hay mundo, sólomente hay discursos: Se creía haber terminado con la historia y se aprende que hay dos historias, a las que corresponden dos mundos, es decir, dos discursos: el del Amo y el del Rebelde".(74).

Algunos nuevos filósofos leen con una cierta fruición los textos hegelianos y en especial "La Dialéctica del Amo y del esclavo".

Clavel, creyente convencido entiende que la única historia absoluta, la única religión humana es el cristianismo.

Para Lardreau y Jambet el Amo ocupa la totalidad de lo real, ya que lo real es opresión, lo real son los poderes. Uno de los principales feudos del Amo es el lenguaje: "La lengua que le permite - establecer su dominación en el saber".(75).

Los nuevos filósofos deben reconocer que si fracasaron en el 68 fue por "falta de imaginación política". Habían creído que el Amo era mucho más humano. Soljenitzyn vino a "despertarlos de su sueño dogmático", les hizo ver que "la barbarie del Amo sobrepasa las suposiciones más absurdas".(76).

Clavel, un neo-kantiano, sirve como aglutinante y detonante de la nueva filosofía. Clavel, en Foucault "creía ver a Kant en persona".(77).

Foucault pidió aclaraciones a Clavel sobre algunos escritos en el que este último analizaba las palabras y las cosas, y afirmaba que en Foucault veía a Kant. Clavel respondió a estas dudas con un escrito-libro-de 646 páginas titulado: Critique de Kant.

Varios nuevos filósofos son creyentes. Para sus oponentes esta

creencia es más bien una comodidad que un compromiso. Quien no cree en Dios, debe enfrentarse a la existencia solo: "Nemo cree en Dios. De esta manera, evita entregarse a los ejercicios sin red de Jambet y Lardreau, para mantener una fe de naturaleza teológica, - sin la presencia de un "Theos". Nemo tiene la ventaja de poder gozar de Dios: con el Angel se cae en el vacío".(78).

Para Clavel la religión es intolerancia, y según algunas opiniones, fanatismo. Clavel se considera de izquierdas, pero ¿cómo se puede comprender un intelectual de izquierdas, religioso y fanático?

La crítica a la nueva filosofía se podía resumir con estas palabras: Desilusionados, despectivos para lo real, cada uno de ellos ha perpetrado una ficción a la medida de su sentimiento, cada uno sitúa sus esperanzas en una nueva creencia. A la zaga de Clavel, - el coro de devotos entona el canto de reunión de la "nueva filosofía": fides quaerens intellectum... El Angel encabeza la procesión. Consultemos algunos artículos de este diccionario de creencias, el empleo que se les da en las parroquias de la "nueva filosofía".(79).

1.3.- ESCENARIO Y PROTAGONISTAS DE MAYO DEL 68:

El foco de la rebelión estudiantil surgió en la Facultad de Humanidades de Nanterre. Esta Facultad que contaba con 14.000 estudiantes venía padeciendo una enseñanza anticuada y de poca calidad, y sufría la carencia de recursos, de tal forma que sus medios eran miserables.

En este ambiente, propicio a la protesta, surge la idea de hacer una Universidad moderna y de "cambiar la vida".

Con este objeto en 1.967 se constituye una comisión de profesores y estudiantes, encargada de presentar ante el Ministerio de -

Educación una serie de peticiones. El Ministerio no presta atención alguna a dichas solicitudes.

Dado que la vía burocrática no produce los resultados apetecidos, se buscan otros caminos y se crean grupos de activistas. El más famoso de ellos es el denominado "movimiento 22 de Marzo". Este grupo, sin más miramientos, ocupa las oficinas de la Administración. El Movimiento 22 de Marzo está coordinado por un estudiante de sociología, de 23 años, llamado Daniel Cohn-Bendit.

Cohn-Bendit había nacido en Francia, pero era hijo de refugiados alemanes.

Su grupo comienza a hacer reuniones el día 2 de Abril de 1.968 en el anfiteatro "Che Guevara". El Che fue siempre invocado como el primer patrón de la revuelta del 68. M.Clavel, según su propia confesión, se adhirió a este movimiento desde sus primeros pasos.

Sobre su estrategia Cohn-Bendit manifestaba lo siguiente a un periodista de "Le Nouvel Observateur": "Nuestro objetivo inmediato es la politización de la Universidad".

Este grupo no quiere convertirse en una élite, en los futuros cuadros preparados para controlar y explotar a la clase obrera. El movimiento supera diferencias y se lanza a la lucha en estos frentes:

- 1) salvaguardar la libertad estudiantil en todos los campos (autodeterminación),

- 2) luchar contra el capitalismo y especialmente contra el neofascismo. Se busca la ayuda de los campesinos y de la clase obrera francesa, cuyo foco principal partirá de la "Renault". Son los obreros jóvenes los que más van a colaborar con los estudiantes y se descuelgan de la C.G.T..

Según Cohn-Bendit, "La Unión de Estudiantes y Obreros sólo puede hacerse en la dinámica de la acción si el movimiento de los estudiantes y el de los obreros conservan cada uno su impulso y con-

vergen hacia un mismo objetivo. Por el momento existe una desconfianza natural y comprensible de los obreros".(80).

Sartre que celebra un coloquio con Cohn-Bendit sobre el Mayo del 68, le contesta que esta desconfianza no es natural, sino adquirida, ya que no existía a comienzos del siglo XIX y que surgió después de la masacre de Junio de 1.948.

Cohn-Bendit insiste en que, en un principio, fue muy difícil la unión de estudiantes y obreros, y cita algunos ejemplos: En Billancourt, los obreros no han dejado entrar en la fábrica a los estudiantes. Pero el hecho mismo de que los estudiantes hayan ido a Billancourt constituye algo nuevo e importante.

Ha habido, en realidad, tres etapas. Primero la desconfianza franca, no sólo de la prensa obrera, sino del medio obrero. Decían: ¿"Qué quieren esos nenes de papá que vienen a fastidiarnos?". Y más tarde, después de los combates en la calle, después de la lucha de los estudiantes contra los policías, ese sentimiento ha desaparecido y la solidaridad se vuelve efectiva".(81).

Posteriormente recibieron el apoyo de los obreros y de los campesinos, si bien ambos querían organizar ellos mismos su propia lucha. De todas formas existían obreros que sólo querían mejoras y no revolución, y lo mismo sucedía con algunos campesinos y estudiantes.

19 de Abril: Como respuesta al atentado contra el estudiante alemán Rudi Dutschke, se produce en el Barrio Latino una manifestación de más de dos mil estudiantes.

21 de Abril: Un comando neofascista del grupo Occidente irrumpe en la Sorbona mientras se celebra una asamblea de la U.N.E.F. presidida por Jacques Sauvageot, secretario del partido socialista unificado.

22 de Abril: La Unión de Estudiantes Comunistas logra movilizar a 5.000 personas que desfilan por el boulevard Saint-Michel, para ma-

nifestar su apoyo al pueblo vietnamita, asediado por U.S.A. .

Por otra parte, en Nanterre el movimiento 22 de marzo continúa realizando asambleas y promoviendo jornadas de lucha contra el imperialismo americano. Cohn-Bendit es detenido por la policía el 27 de Abril en Nanterre. Se le somete a un interrogatorio que terminará con el registro de su domicilio, registro que él denomina allanamiento de morada.

En los últimos días de Abril se producen enfrentamientos entre neofascistas y comités pro Vietnam. Según los fascistas: Los marxistas quieren guerra y la van a tener, "en una semana exterminaremos a todos los perros bolcheviques".

En Nanterre, a 2 de Mayo, un tribunal universitario juzga a Cohn-Bendit y a otros militantes del movimiento 22 de marzo por sus actividades subversivas en la Universidad. Se producen incidentes. - Las autoridades académicas llaman a la policía que desaloja el local y practica detenciones. El decano cierra la Facultad.

Al día siguiente en el patio de la Sorbona los estudiantes parisinos promueven un acto de solidaridad con los compañeros de Nanterre. Georges Marchais, del partido comunista francés denuncia a - "los pequeños grupúsculos izquierdistas, a los que es necesario - combatir y aislar, porque se trata, generalmente, de hijos de grandes burgueses y que son pseudo-revolucionarios como el anarquista alemán Cohn-Bendit".(82).

La Administración pide a los estudiantes que desalojen la Sorbona, pero estos se niegan. El rector Roche pide a la policía que rodee la Facultad. Los comunistas reparten propaganda en contra de - los estudiantes de extrema izquierda. La policía interviene, reprime y practica detenciones en masa. Se producen manifestaciones de solidaridad. Los Ministros de De Gaulle comienzan a inquietarse. - En el Barrio Latino se producen enfrentamientos con la policía. - Se organiza la huelga general en todas las Universidades francesas

para solicitar estos tres puntos:

- 1) Libertad de los estudiantes detenidos.
- 2) Reapertura de todas las Facultades.
- 3) Que se retire la Policía del Barrio Latino.

El Sábado y el Domingo, ante las condenas sufridas por algunos estudiantes, las organizaciones estudiantiles preparan la movilización general de toda Francia.

Más de 600.000 estudiantes secundan la huelga general. Comienzan las grandes manifestaciones y la lucha abierta contra la policía. Se reparten hojas que contienen tácticas para defenderse de la policía. Se solicita el apoyo de los obreros. La población comienza a solidarizarse con los estudiantes y la policía se ve desbordada e impotente.

Siete de Mayo: El Barrio Latino vive en estado de sitio. Los comités de acción de los Liceos apoyan a los universitarios. Se organiza una larga marcha de 25 kilómetros. Los diputados y los ministros gaullistas tienen que contemplar una manifestación de más de 50.000 estudiantes y obreros que desfilan por los Campos Elíseos y llega hasta el arco de triunfo. La policía ya no habla de manifestación, sino de insurrección.

"La C.G.T. desconfía de los "aventureros". La C.F.D.T. se mantiene a la expectativa, pero centenares de llamadas telefónicas se concentran sobre las centrales sindicales. Proviene de los responsables de los sindicatos de base y anuncian que los obreros están listos para unirse a los estudiantes en sus manifestaciones por el Barrio Latino".(83).

Ocho de Mayo: Sorprendentemente los diputados comunistas cambian de chaqueta: apoyan a los estudiantes, acusan al Gobierno y piden libertad y amnistía para los estudiantes detenidos y condenados. En un acto multitudinario hablan Alfred y Jacques Monod, premios Nobel de medicina. Monod apoyó sin reservas la sublevación estudiantil.

Al día siguiente, el Gobierno anuncia la reapertura de las Universidades de Nanterre y la Sorbona. Esta reapertura es falsa. El movimiento se internacionaliza; llegan delegados estudiantiles de Alemania, Italia y Bélgica. Se pide a los trotsquistas y a los pro-chinos que sean más flexibles para favorecer la marcha del movimiento.

El diez de Mayo pasó a llamarse "la noche de las barricadas". - Francia se conmueve por la sangrienta represión y por la heroica - resistencia de los estudiantes. Surgen movimientos de apoyo popular. El Barrio Latino queda arrasado.

El once de Mayo las centrales sindicales deciden que el lunes, trece, se irá a la huelga general. Pompidou promete que la Sorbona será abierta, dice que habrá amnistía para los estudiantes y que - el Gobierno realizará las reformas universitarias.

El 13 de Mayo "París, conmocionada por la resistencia heroica - de los estudiantes, contempla la más grande manifestación de masas organizada desde la Liberación. ...casi un millón de franceses desfilan a través de la ciudad".(84).

En París no hay policías, sólo existen helicópteros del ejército que sobrevuelan la ciudad. Los estudiantes ocupan la Sorbona de manera permanente. La lucha comienza a extenderse a las fábricas.

En la Renault más de 200 obreros se encierran, secuestrando a - los directores de oficinas. A los pocos días 10.000.000 de obreros se sumaron a la huelga.

"Mai me confirma Dieu. Depuis je n'ai plus doute. Et maintenant je témoigne...".(85).

Causa de la rebelión:

La Universidad tenía como objetivo el formar patrones y directivos dóciles. Los estudiantes rechazan este sistema jerarquizado y autoritario. Esta es fundamentalmente la causa de la rebelión.

Los estudiantes pagaron esta osadía con palizas y prisiones. No se enfrentaron por placer a guardias armados hasta los dientes. Los estudiantes quieren defenderse de la represión policial y del sistema de la burguesía, su rebelión es, más que nada, una legítima - defensa.

No se trata de un grupo aislado, aunque las autoridades políticas dijeran que se trataba simplemente de un grupo de revoltosos de Nanterre. "El recurso al nanterrorismo no explica nada. El Gobierno se conforma con bien poca cosa, pues los "revoltosos" de Nanterre no están, no estuvieron nunca aislados. Cómo explicar de otro modo, que en toda Europa los estudiantes se levanten. A un mal-estar común, corresponden causas comunes".(86).

Los estudiantes tomaron conciencia de su situación. Se niegan a especializarse en hacer funcionar el sistema burgués. No quieren - ser sociólogos al servicio de las campañas electorales del Gobierno, no quieren ser psicólogos que hagan funcionar los equipos de obreros.

"La juventud estudiantil, obrera, rechaza el futuro que le ofrece la sociedad actual, rechaza la desocupación cada vez más amenazante, rechaza la Universidad de hoy que sólo le brinda una formación "ultraespecializada", carente de valor que, bajo el pretexto de "selección", reserva el saber a los hijos de la burguesía".(87).

Este movimiento estudiantil considera que su lucha compromete a todos los trabajadores, ya que se trata de un enfrentamiento con el sistema burgués que los discrimina.

En Mayo del 68 se optó por la violencia como única forma de que el Gobierno tomase conciencia de la protesta, y como modo de hacer más patente el rechazo. Durante años el poder ignoró las protestas de los estudiantes igual que despreció las protestas de los obreros.

Esta protesta estudiantil tuvo ecos contundentes en Berlín, en Italia, en Inglaterra, en Lovaina, en Brasil y en España.

Postura de los comunistas ante la revolución del 68:

La postura del partido comunista francés frente a la revolución del 68 fue muy vacilante e incluso negativa y antirrevolucionaria. Los estudiantes dirigentes acusaron al partido comunista y a la C.G.T., de frenar la revolución.

Lógicamente los comunistas encuentran buenas excusas para defenderse de estas acusaciones: "Si el partido comunista en determinado momento tomó partido con nitidez e incluso con brutalidad contra algunos manifestantes del movimiento, no fue porque subestimase la significación positiva del conjunto. Fue porque ellos tenían conciencia del muy grave peligro que los desafueros y desmanes de algunos -por desgracia seguidos o insuficientemente controlados- presentaban para el movimiento popular en general".(88).

Para Malraux fue la juventud la que comenzó todo, para los comunistas el verdadero detonante fue la política reaccionaria de los gobiernos gaullistas, que acumuló el desencanto en diversos sectores de la población.

Según los dirigentes del partido comunista, los comunistas han colaborado con la revolución y sus obreros no han perdido el tren en esta ocasión: "No se puede aislar el movimiento de los estudiantes de la situación política general en el País, pues en ella se ahondan las raíces de los combates que en el curso de los últimos años han llevado a cabo la clase obrera y las fuerzas democráticas. Ya hace tiempo que el tren se ha puesto en marcha, y no son los dirigentes obreros los que lo hayan perdido: ellos van en la locomotora".(89).

El buró político del partido comunista condenó el 11 de mayo, - en una edición especial de L'Humanité, la represión policial, pidió la amnistía para los estudiantes condenados y reapertura de la Universidad. "No está tampoco demás el subrayar que fue la C.G.T., - apoyada por el Partido Comunista, la primera, a pesar de las dudas

de las otras organizaciones sindicales, que decidió, en la noche - del viernes 10 de mayo, hacer un llamamiento a los obreros para - que se solidarizaran con los estudiantes víctimas de la represión policíaca".(90).

Si el partido comunista no apoyó con más fuerza el mayo del 68 sería porque este movimiento "fue provocado y teleguiado por la policía y por el gobierno con vistas a sacar fruto de él para las próximas elecciones... . El partido gollista... ganaría las elecciones montando el chantaje de la guerra civil".

Georges Séguy en nombre de la C.G.T., propuso celebrar reuniones conjuntas entre estudiantes y obreros con el fin de dar una réplica popular adecuada a la violencia policial.

Algunos estudiantes defendían que en mayo del 68 se habían producido todas las condiciones necesarias para una revolución y que si ésta no había cristalizado era por culpa del partido comunista que realmente se había abstenido de participar. "En resumen, el - Partido Comunista "traicionó la revolución" y se comportó como - "cómplice objetivo" del gaullismo. Esta es en substancia la original tesis desarrollada por Jean Paul Sartre y su revista "Les Temps Modernes"". (91).

Según los comunistas esta calumnia sartriana no es del todo original. Sectores del centro y de la derecha venían acusando al Partido Comunista de colaboracionismo con el gobierno. Gaston Defferre en diciembre de 1.964 dijo públicamente que estaba convencido de - que los comunistas no tendrían inconveniente en votar por De Gaulle. "El mismo parecer lo encontramos en Jean-Jacques Servan-Schreiber, que opinaba que los comunistas eran "ultra-gaullistas".(92).

Lecanuet hablaba de una complicidad intencionada entre gaullistas y comunistas.

Según los dirigentes comunistas, el partido comunista colaboró con la revolución, no se empleó a fondo porque se trataba sóloamen-

te de una vanguardia revolucionaria, y como decía Lenin: "nunca se vence con la vanguardia sólomente". Para los comunistas la masa obrera no prestó un apoyo contundente a la revolución y por lo tanto no era cuestión de llegar más allá de lo que era posible.

El P.C.F. creía más en la táctica electoral que en las barricadas, ya que, como Engels había dicho refiriéndose a Alemania, "la era de las barricadas, de las luchas callejeras había pasado".

El comunismo antirrevolucionario:

Cohn-Bendit parafraseando el Manifiesto, anota lo siguiente: "Un espectro hace temblar al mundo: es el espectro de los estudiantes. Todas las potencias mundiales se han unido en una Santa Alianza para acorralar al espectro: el Papa y el Comité Central, Kissinger y De Gaulle, los comunistas de Francia y los policías de Alemania".(93).

En 1.964 los estudiantes de Berkeley defienden su derecho a desarrollar actividades políticas dentro de la Universidad y especialmente orientadas contra la guerra del Vietnam. La burocracia de la Universidad comenzó a aplicar los reglamentos y aplicó la prohibición a toda política que fuera más allá de las aulas. Un grupo de estudiantes reaccionó contra estas medidas represivas y pronto millares de estudiantes están participando en la lucha.

"La lucha les enseña algunas verdades fundamentales sobre la naturaleza del Estado. Muestra a la luz del día las relaciones entre las autoridades universitarias, el mundo de los negocios, los políticos y locales y la policía".(94).

El modelo Berkeley fue seguido después en Berlín en 1. 967 y en París en 1.968.

A partir de 1.968 los estudiantes franceses rechazan activamente los reglamentos de las universidades. Este movimiento se extiende a otros países.

Los estudiantes "re^huyen el paternalismo de los representantes -

del P.C., puesto que estos no denuncian las calumnias aparecidas - en L'Humanité contra los izquierdistas. El movimiento revolucionario no niega el interés ni la necesidad del diálogo con los militantes de base del P.C., pero se ve obligado a desenmascarar el P.C. en su estrategia oportunista y contrarrevolucionaria".(95).

Los estudiantes critican a Louis Aragón porque dice estar cerca de ellos, pero permanece dentro del partido comunista francés. Si Aragón se hubiese definido públicamente contra el P.C. francés, le hubiera puesto realmente en un gran aprieto.

Los estudiantes entendieron que el proletariado francés no marchó en la vanguardia del 68, sino en la retaguardia. "Si el reloj de la historia tuviera que detenerse en esta hora, sería necesario decir que en Mayo del 68, el sector más conservador, el más mistificado, el más prisionero de las redes y señuelos del capitalismo burocrático moderno ha sido el de la clase obrera y en especial la fracción que sigue al P.C. y a la C.G.T.". (96).

Los comunistas franceses habían criticado durante largo tiempo a los grupos izquierdistas diciendo que su escasa presencia se debía, más que a su fuerza real, a la propaganda de la prensa.

Estos grupúsculos se aglotinaron y formaron el Movimiento 22 de marzo coordinado por el anarquista Cohn-Bendit. El propio Marchais quiere desprestigiar este grupo afirmando que lo dirige un anarquista alemán. Este tipo de crítica lo utilizará más tarde el gobierno. En mayo del 68 una de las consignas era la de que no se admitían dirigentes. "Mientras que el Partido Comunista tiene dirigentes franceses, el movimiento izquierdista, en cambio, está dirigido por un extranjero".(97).

El Partido Comunista Francés participa así en una campaña xenófoba que culminará con la expulsión de los intelectuales extranjeros sospechosos de haber participado en mayo del 68.

"Séguy pretende hacer creer que la huelga con ocupación ha teni-

do lugar por recomendación de la C.G.T., cuando lo cierto es que - jamás ha dado semejante orden, y que, contrariamente, en la Sub-Aviation de Nantes la ocupación se hizo contra las recomendaciones de la C.G.T.".(98).

Para Cohn-Bendit el partido comunista ha hecho el juego al Estado y a la burguesía y de manera especial en mayo del 68. Los comunistas no han tenido repercusión directa en la política francesa, porque actúan como las organizaciones reformistas, cultivando una democracia burguesa y estableciendo alianzas con los enemigos de - clase. Dirige los Ayuntamientos aplicando las leyes de la burguesía.

No es la primera vez que un partido comunista aplasta una revolución. Ayer sucedió en Checoslovaquia y París, hoy en Polonia.

1.4.- DE LA RESISTENCIA A LA REVOLUCIÓN:

Si buscamos las últimas raíces de la revolución de Mayo del 68, comprobaremos que están en la resistencia francesa ante las tropas de Hitler. A Clavel se le concedió la "Médaille de la Résistance".

Las relaciones de Clavel con los hombres de la resistencia son buenas como demuestra el que en 1.971 Clavel fundara con Sartre - "Libération". En el fondo, la resistencia fue una lucha contra el nazismo, y, en sus comienzos, la revolución fue una lucha contra el - neofascismo.

La resistencia francesa decantó a los intelectuales hacia una - parte u otra: los dividió en hombres de la resistencia o colaboracionistas.

Marcel, un creyente como Clavel, trata de la cuestión de la resistencia en diversas obras de teatro. Dice lo siguiente: "En lo - que respecta a mi evolución interior cobra importancia fundamental la serie de problemas que traía consigo la "resistencia" y la "co-

laboración" francesa, por un lado, y los crímenes de los "nazis" y de los "soviets" por otro".(99).

A pesar de la serie de ambigüedades y contradicciones que se producen en un conflicto bélico o en una revuelta, los intelectuales de la resistencia mantenían que no había ninguna excusa para quienes no hubieran resistido.

Francia y la humanidad exigían en ese momento, permanecer allí y comprometerse. Quien huyó o quien no se comprometió, se situó - voluntariamente en otro bando, en el de aquellos que no luchaban - por la libertad porque se han habituado a la esclavitud: "La liberté est un exercice. La servitude est une habitude".(100).

Para ellos, para los franceses, los hombres de la resistencia - son de izquierdas y los otros son de derechas. Clavel se denomina creyente de izquierdas y exhibe su medalla de resistente, cada vez que su izquierdismo se pone en duda.

A los falsos revolucionarios que suelen tener mala memoria, Clavel les recuerda lo que él escribía cuando la libertad de expresión aún era una utopía: "Étudiants, ouvriers, bourgeois de bon vouloir, la France, c'est nous. Son bien, sa liberté, son honneur, sa justice, c'est nous. Voici notre première chance historique depuis la - Libération de reprendre notre patrie et de la faire exemplaire aux hommes".(101).

En 1.966 y 67 Clavel anunciaba la necesidad de una revolución, la conveniencia de prepararla y de participar en ella. Decía que - "había que reinventar el pensamiento del mundo, porque no existe - actualmente ningún sistema de pensamiento que se tenga en pie". - "Je crois que la révolte est fille de l'Esprit".(102).

Clavel, fiel a la resistencia, también se declara fiel a la revolución: En una emisión de la televisión francesa, Clavel decía - lo siguiente: "D'abord j'y resterai absolument fidèle à l'esprit - de Mai en ses profondeurs. Je dis absolument parce que l'événement

fut absolu".(103).

Clavel admira al De Gaulle de la resistencia, pero critica al De Gaulle de la revolución, porque se ha quedado en la primera - sin saber caminar hacia la segunda.

En la revolución francesa del 68, De Gaulle y su Gobierno perdieron el norte y los papales.

De Gaulle fue certero en su lucha contra el enemigo exterior, pero no supo luchar contra el enemigo interior, que, según Foucault, es el más peligroso.

Sin saberlo o sin pretenderlo, De Gaulle se convirtió en el - enemigo interior, o en el aliado del enemigo interior.

Mayo del 68 constituye el hilo conductor de cinco debates mantenidos en Antena 2 France-Culture por Maurice Clavel y Philippe Sollers en Julio de 1.966.

Sollers había mostrado con virulencia su disconformidad con la doctrina de Clavel y su temor por las posibles manipulaciones que de esta doctrina se pudieran hacer.

J.Paugam es el moderador de este debate. Clavel había manifestado que concibió la idea de escribir "Ce que je crois" despues - de una emisión conjunta con J. Paugam en agosto de 1.974.

En consecuencia, Paugam pensó que sería ilustrativo reunir a - estos dos pensadores polémicos e independientes: "Philippe Sollers a dénoncé très violemment les idées de Maurice Clavel et peut-être plus encore l'utilisation qui pouvait en être faite. Alors, j'ai pensé qu'étant donné qu'il s'agissait de deux hommes honnêtes intellectuellement, deux hommes passionnés, indépendants de tous les clans et de tous les partis, il serait peut-être bon de les mettre face à face". (103)-bis,1.

La pregunta clave formulada por Sollers es la siguiente: "J'ai essayé simplement de poser une question qui me paraît grave au-

jourd'hui, parce que je crois qu'elle a une importance politique et philosophique. ...J'ai dit: voilà, il y a eu 1.968, et ce mythe qui est un mythe désormais mort, ou du moins que tout le monde essaie de faire mourir, est en réalité un spectre que tous les états majors politiques, tous les appareils, tous les partis s'acharnent à conjurer. Je pose la question à Clavel comme ceci: est ce que, en réaffirmant très vivement que Mai 68 ouvre sur une question transcendente, sur la question de la transcendance même, est-ce qu'il ne croit pas qu'il participe volontairement ou involontairement, consciemment ou inconsciemment, à cette conjuration?" (103)-bis,2.

La respuesta de Clavel no deja lugar a dudas sobre su simpatía y complicidad con Mayo del 68: "...Dans mon inspiration, dans tout ce que je représente, dans tout ce que je vis, dans tout ce que je pense, je suis et j'essaie d'être le plus profondément fidèle à Mai 68".

Clavel no duda en confesar que todo lo que ha ~~esc~~rito sobre pensamiento está motivado por Mayo del 68.

Esta fecha es el comienzo de una nueva política, de una nueva forma de pensar, de una nueva forma de hablar, de una nueva filosofía, de una revolución sin precedentes.

Esta revolución alcanza, cómo no, al área del lenguaje.

Sollers, por su parte, entiende que Mayo del 68 produce un gran cambio en el lenguaje, inyecta una lengua viva dentro de una lengua muerta: "La parole de 1.968 était celle de cette Internationa le révolutionnaire du langage. Le langage, je ne veux pas dire simplement les inscriptions, je veux dire la façon d'être, de vivre, la façon d'avoir un corps, la façon de mettre ce corps en relation avec d'autres corps, le langage au sens large, si vous voulez...". (103)-bis,3.

Clavel prefiere hablar de una "renovación espiritual", de un - "retorno del Espíritu".

Para él la revolución sí se produce, pero no en el ámbito de - la corporeidad, sino en el ámbito del Espíritu. "Si vous n'admettez pas que c'est Dieu qui revient -Dieu, bien sûr, intime à l'homme et passant infiniment l'homme pour le faire ou le refaire Homme-, si vous n'admettez pas ce Dieu tel que je vous le signale, et qui est l'Être, alors, vous allez au Néant: pas de milieu". (103)-bis,4.

La figura del Ángel fascina a Sollers. Clavel recuerda que - L'Ange de Lardreau y Jambet, debe considerarse como una "figura - enigmática", una forma de hablar.

Los autores de El Ángel son ateos, aunque conozcan bien la Biblia. "Je tiens à rappeler là, pour être fidèle à la pensée de - Lardreau et Jambet, que, s'ils en viennent à l'angelisme, c'est-à-dire à l'Ange comme point d'accrochage, d'ancre, hors du monde, c'est comme point d'origine, et seul point d'origine d'une révolution possible, c'est-à-dire d'une libération véritable".(103)-bis,5.

Cuando las entrevistas Clavel-Sollers se estaban celebrando, - se produce la muerte de Mao-Tsé-toung. Este acontecimiento da lugar a un epílogo, que es, en realidad, un debate más.

Sollers escribe en le Monde sobre este personaje. Clavel comenta la crisis del marxismo y de todas las filosofías. Elogia el - maoísmo en general y matiza la concepción maoísta de Sollers.

Para ambos autores Mayo del 68 no hubiese sido posible sin el maoísmo, sin el viento revolucionario que soplaban de China.

A Sollers le interesaba el maoísmo por la revolución cultural que propugna.

Mao habría prolongado la ilusión marxista de la revolución. Esta ilusión renovada sería el balón de oxígeno ofrecido -

al marxismo decadente: "En effet, qu'a été exactement cette Révolution culturelle: un retour aux sources du marxisme? Ou bien, de la part de Mao, qui se trompait au fond sur lui-même, un génial - ballon d'oxygène, un secours extérieur et inespéré au marxisme - agonisant?" (103)-bis,6.

Clavel considera que Sollers es un hegeliano, un hombre que cree en la gran metafísica, en la tradición filosófica, en la importancia de la filosofía para la humanidad.

Por el contrario, el autor de Dieu est Dieu, nom de Dieu..., - se considera kantiano: "Moi, kantien, je critique la possibilité même de toute métaphysique passée, présente et future, et, par conséquent, je fais un très grand déblayage selon la phrase fameuse: "J'ai limité le savoir pour faire place à la foi" ".(103)-bis, 7.

Los dos pensadores en debate se muestran propicios a aceptar el magisterio de Foucault, y sus métodos de análisis.

1.5.- LA CRÍTICA DE LA ALIENACIÓN Y DE LA RAZÓN PRODUCTIVA:

M. Clavel, en su libro: Qui est aliéné? explica su método y el plan de trabajo que se propone. Critica el concepto de alienación que, según él, se ha extendido a todos los campos. Trata de precisar el sentido de la alienación en la sociedad contemporánea: "On parle de plus en plus d'aliénation, c'est un fait, surtout depuis Mai. Aliénation du travail et par le travail, du besoin et par le besoin, du désir et par le la pensée, de la culture et par la culture, et sans doute que j'en oublie.

Tout notre monde, dit-on, est aliénant et tout homme est aliéné". (104).

Clavel se pregunta si el concepto de alienación sólo tiene sentido en los dos últimos siglos. Parece que el hombre ha estado alienado a través de toda la historia, porque a través de toda la historia ha sido explotado.

Ahora bien, ¿Dió Marx un concepto más preciso y más profundo de lo que es la alienación?. ¿La alienación tiene un sentido distinto a la luz de Mayo del 68?.

"Il se pourrait même, si la notion d'aliénation était compatible avec le marxisme, ou un marxisme, que l'exploiteur ou l'opprimeur soient eux-mêmes des aliénés. Mais alors tout le monde le serait". (105).

Marx, arrancando de Hegel y de Feuerbach, profundiza en el concepto de alienación, y de manera especial en la alienación económica, principio de una larga cadena de alienaciones.

Para Clavel el hombre marxista nunca podrá superar la alienación, porque tendrá alienada su capacidad de infinito, su capacidad religiosa, su posibilidad de ser Hombre: "Détails typographiques: les passages cités sont en italiques, pour la clarté. Dans l'ensemble j'appelle "l'Homme" celui que le Christ a fait, l'homme celui que a voulu et cru se faire lui-même." (106).

El humanismo marxista mutila al Hombre y lo convierte en hombre finito: "C'est l'âme de l'individu absolu qui est aliénée, hors de soi-même, existence captive de son néant -le fini étant le néant - pour l'infini". (107).

Para Marx la definición clásica de valor de cambio tiene como -telón de fondo a una sociedad que abandonó el comunismo para precipitarse en el capitalismo y que por lo tanto presupone un hombre -que ha degenerado.

El concepto de valor-trabajo, en lugar de tener en cuenta el valor de cambio, se nutre también del valor de uso, porque Marx quiere demostrar a toda costa que en el sistema capitalista lo fundamenta

tal es la plusvalía. Marx quiere darle categoría científica a sus demostraciones.

El valor de uso es la capacidad que tiene un producto de satisfacer una necesidad y el valor de cambio es la capacidad que tiene de ser trocado por otro.

La misma palabra valor encierra en su seno una ambigüedad. Puede significar valor material, valor moral, valor objetivo o valor subjetivo. Según Clavel, Marx procura pasar de unos niveles de significación a otros. "La valeur-travail n'est donc pas même une pensée fausse, c'est un néant de pensée, une pensée qui n'est pas pensable. Un marxiste pourrait évidemment me soupçonner d'idéologie - bourgeoise si cette valeur-travail était devenue praxis, réalité - praxistique, mais en fait, c'est le contraire, la fixation des prix en Union soviétique, par exemple, n'ayant pas trouvé là moindre règle, mais tantôt dérivant des besoins budgétaires, tantôt - s'inspirant même des prix pratiqués en Occident".(108).

El trabajo del hombre era, en un principio, una forma de subsistencia, pero era también el resultado de una actividad individual y personalizada. Cuando el trabajo adquirió la categoría de mercancía, se convirtió en una posible fuente de ganancia, no para el que trabajaba, sino para quien negociaba con este trabajo.

El salario debe estar correlacionado con el concepto de plusvalía, pero al analizar dichos términos y su relación pueden surgir una serie de cuestiones que nos permiten afirmar que no todo sistema de salario es una forma de alienación o una forma de plusvalía. Para Marx el salario sería: "...le minimum vital de l'ouvrier et de sa famille".(109).

El salario familiar implica que un obrero con hijos debe cobrar más por el mismo trabajo, que un obrero sin familia. Ahora bien, - el valor de cambio, en este caso, no responde solamente a las horas de trabajo invertidas en un producto.

En un producto no sólo interviene la fuerza de trabajo, sino - las condiciones en las que se trabaja o con las que se trabaja. Un obrero que trabaja un campo infértil, no conseguirá el mismo rendimiento con las mismas horas de trabajo, que otro que labora un - campo fértil. Por otra parte, si por trabajo se entiende razón de producción, habrá que decir que las máquinas también trabajan, e - incluso que trabajan mucho más que los obreros.

En la actualidad y en los países industrializados, el salario - ya no es el mínimo vital para el obrero. El salario resta plusvalía. En el caso de salarios muy altos puede suceder que no exista plusvalía o explotación: "Ainsi M. André Gorz fait échapper les hauts salaires industriels à l'exploitation. Il le doit et ne le peut. - Le salaire tue la plusvalue".(110).

Cuando el Estado capitalista pretende estimular el cooperativismo, se da cuenta de que muchos obreros prefieren un salario seguro a contraer responsabilidades y beneficios en la empresa. Algunos - obreros prefieren que otro les dé un buen salario a correr el riesgo de trabajar para sí mismos. Hay que añadir que en ocasiones las empresas no sólo no obtienen plusvalía, sino que tienen pérdidas.

El propio Estado capitalista subvenciona empresas de carácter - público que son, a todas luces, deficitarias: "Il faut être sérieux! Accepterait-on en justice la demande d'un homme qui se prétendrait volé, ne saurait pas de quoi, et ajouterait que ni lui ni - personne ne peut le savoir? Ne lui dirait-on pas qu'il se moque du tribunal et du monde?".(111).

Según Mandel, especialista en marxismo, el crecimiento de los - salarios es inferior al crecimiento medio de la producción y de la riqueza social. Es decir, la empresa de la era industrial no suele perder dinero, sino que la plusvalía que consigue es mucho más alta de la que los capitalistas conseguirían antes de 1890. Clavel cita una serie de datos aportados por Mandel: "Plus précis encore:

voici l'évolution comparée du produit réel brut par heure de travail et des salaires réels bruts horaires:

"1.891-1.900	100	100
1.941-1.950	281	209
1.960-1.965	450	290". (112).

Ahora bien, debemos preguntarnos si este aumento de la producción se debe al trabajo de los obreros o más bien a la acción de la técnica, de la ciencia o de la industria.

Probablemente un trabajador de nuestros días trabaja con menos esfuerzos y sin duda menos horas, que un trabajador de la Edad Media o de principios de la revolución industrial. El trabajo de nuestros días es generalmente más cómodo, pero en muchos casos exige una preparación técnica previa.

Para Clavel su concepto de alienación es una revolución copernicana: El hombre no se aliena por su trabajo, sino por el humanismo, es decir, por el propio hombre, en cuanto que éste defiende un humanismo ateo.

Investiga el autor de Qui est aliéné?, las características fundamentales de la alienación. En una ocasión discutiendo el tema con un amigo suyo, éste le dió una definición de alienación, que Clavel encontró muy interesante y digna de ser pensada y analizada detenidamente. Este decía su amigo: "¡Es muy simple!. Está alienado quien se cree libre respecto de sus deseos, sus necesidades, sus adquisiciones, sus opiniones, sus pensamientos íntimos, su cultura, y que no lo es (libre)".(113).

Aquí se transparenta el espíritu socrático: quien cree saber y no sabe, quien cree ser y no es, resulta el más necio y el más alienado de todos. Los condicionamientos psíquicos y tecnológicos, ya sean conscientes o inconscientes nos determinan en mayor o menor medida. Quien tiene conciencia de esta determinación puede, en el mejor de los casos, escapar de ella; quien no es consciente, él

mismo se está condenando a estar alienado indefinidamente.

Sócrates y Agustín subyacen a las consideraciones de Clavel. Lo primero es conocerse y lo segundo es trascenderse, ir a la fuente de la que el hombre nació y a la que ha de volver si quiere librarse de la alienación y de la angustia: "Porque nos hiciste Señor para Tí, y nuestro corazón estará inquieto hasta que no descanse - en Tí".

La ignorancia y la lejanía de Dios son la alienación más terrible que puede soportar el hombre: La verdadera alienación.

Examinando la definición propuesta por su amigo, Clavel le pregunta: ¿cómo se sabe si un hombre es realmente libre o no, cómo se sabe si vive en la libertad o vive en la falsa ilusión de libertad?.

Si el hombre fuera realmente libre, no sólomente podría elegir otro periódico, otro coche u otra mercancía, podría escoger también otra sociedad, podría pensar de otra forma, podría construir otra sociedad, "Mais laquelle?. Qu'est-ce qui pourrait la définir ou - la caractériser... sinon qu'on y serait libre?".(114).

Esta pregunta es similar a la que se formularon los participantes en Mayo del 68.

En el caso de que un salario pagase el 100 % de los beneficios obtenidos, no se produciría plusvalía, sin embargo, para Marx continuaría siendo ilegítimo porque, en realidad y en el fondo, para Marx lo que es ilegítimo no es el salario, sino que existan hombres asalariados, porque esto implica la existencia de la propiedad privada y la posibilidad de negociar con el trabajo humano: "Ce qui - est illégitime ce n'est pas tel salaire mais le salariat".(115).

Para Marx la propiedad es una especie de pecado original. Es la primera alienación y causa de una serie de alienaciones: "La propriété privée est un mal absolu".(116).

La supresión de la propiedad privada es el primer paso para suprimir la alienación. Esta supresión es un paso necesario para la

reconciliación del hombre consigo mismo. Marx considera que esta reconciliación significa la destrucción del sistema capitalista y la implantación del comunismo.

Clavel no está de acuerdo con la concepción marxista de la sociedad industrial: "Je vais montrer au contraire que ces généralités métaphysiques vont jusqu'à voiler et fausser le regard de Marx sur la révolution industrielle. Je vais montrer qu'il ne l'a ni vue ni pensée. Je vais montrer que si le concept de la plusvalue peut avoir un sens, et une portée réelle, c'est partout sauf dans l'industrie, et justement à cause du machinisme".(117).

Clavel dice que si todos los beneficios fuesen pagados al obrero, no sería posible ninguna empresa industrial, ya que no quedaría dinero para rectificar las máquinas y para realizar nuevas inversiones. Si los medios de producción estuvieran socializados, la afirmación anterior sería igualmente válida. Un sistema socialista no puede entregar al obrero todos los beneficios que éste obtenga, porque también se debe atender a la conservación del material, a los gastos de producción y las nuevas programaciones.

El marxismo, según Clavel, no sólo niega el capitalismo, sino que en el fondo, niega la industria. El marxismo es un sistema dogmático que concluye, sin pruebas, pero con una fuerte convicción moral, que la propiedad privada de los instrumentos de producción es un robo.

En contra de Marx arguye Clavel que si fuera el trabajo obrero el que realmente produce la plusvalía, el obrero de las grandes empresas y de las más prósperas, sería el más explotado, porque sería el que más trabajo tendría que realizar. Ahora bien, la práctica nos dice que este tipo de empresas son las más mecanizadas y las que mejor pagan al obrero, justo al revés de los cálculos hechos por Marx. Es más, se puede decir que en los países más industrializados es donde la revolución marxista tiene menos perspecti-

vas, porque es donde los trabajadores viven mejor: "No me racontez pas que d'ici là la révolution aura eu lieu, vous dissimulerez mal votre embarras et vous serez contredite sur le terrain de l'His-
toire où vous vous placez, car il faudrait alors surtout regarder les U.S.A., "ce continent du travail", la Grande-Bretagne, cette -
"métropole du capital", où le mouvement marxiste n'a jamais pu -
s'implanter malgré les prévisions formelles et tant de fois répé-
tées que en faisaient les premiers centres d'avènement du socialis-
me. Mon hypothèse d'une industrie capitaliste automatisée est donc
parfaitement légitime".(118).

Esta visión pesimista de la industria procede en parte de una -
devaluación del papel de la máquina: D'abord vous définirez la ma-
chine comme du travail mort, congelé, cristallisé et inerte".(119).

Pero si la máquina ha sido hecha por el hombre, tendrá la digni-
dad que corresponde al trabajo humano.

Hay máquinas que condensan grandes esfuerzos humanos y grandes
intuiciones creativas, que descargan al hombre de los trabajos más
duros y le permiten tener más tiempo libre. Estas máquinas difícil-
mente pueden considerarse como coproductoras de la alienación huma-
na.

Clavel confiesa que le divierte ver a Garaudy preguntarse: "à -
quelle mutation économique infrastructurelle correspond la révolution
de Mai?".(120).

Recuerda Clavel cómo en un mitin celebrado en Mayo del 68, los
estudiantes abucheaban al orador que decía lo siguiente: "Votre ré-
volution est l'effet et l'indice d'une mutation formidable des scien-
ces et des techniques!".(121).

Los presupuestos marxistas de que a todo movimiento subyace o -
precede una estructura económica, eran cuestionados en Mayo del 68.
Cuando Clavel preguntaba a su amigo Jean-Claudel, joven marxista,
de qué nos habría librado Mayo del 68, Jean-Claude le contestó, de

Marx".

Antes del 68 el marxismo tenía mucho éxito entre los estudiantes, "d'ailleurs ils étaient tous marxistes, alors... Ou plutôt - non: ils ne l'étaient pas au fond".(122).

Confiesa Clavel que durante los acontecimientos del 68 él hizo un diagnóstico que tenía además el aspecto de apuesta. Diagnosticó la muerte del "capitalo-comunismo". Diagnosticó el nacimiento de una nueva cultura en la que no se produciría la dictadura sobre el proletariado, ni se dejaría caer el peso del poder sobre los pobres.

Los pobres que están oprimidos y no han cobrado conciencia de su situación, los esclavos que no se dan cuenta de que están explotados, los inconscientes, son el mejor ejemplo de alienación: "L'opprimé qui n'a pas encore ou n'a plus conscience de l'être, l'esclave qui se croit libre ou pense que son esclavage va de soi pourrait être dit aliéné".(123).

1.6.- ¿UNA NUEVA ALTERNATIVA O QUÉ?

En un estudio sobre los nuevos filósofos, se hacen reflexiones sobre la aportación de los nuevos filósofos. Parece que las conclusiones de los nuevos filósofos pueden aglutinarse en torno a tres preguntas kantianas:

a) ¿Qué es lo que puedo saber?. Respuesta: "que los profetas de felicidad resultan ser a menudo pájaros de mal agüero".

b) ¿Qué puedo esperar?. Respuesta: Nada. Ni siquiera aquello por lo que quizás luchó. O, en la más optimista de las versiones, quizás el que las cosas no empeoren.

c) ¿Qué debo hacer?. Respuesta: "Resistir a la amenaza - bárbara venga de donde venga"... "es hora de escribir libros de moral".(124).

Clavel uno de los pocos filósofos admitido como "maestro pensador", entiende que la alternativa debe ser la siguiente: "montrer que la Foi seule peut garantir à l'homme ce que la philosophie et les sciences ne peuvent plus lui assurer, voire lui refuser: son existence...".

C'est mon premier projet, c'est mon premier souci, depuis ce jour de mai, il y a dix ans".(125).

En el mes de Mayo de 1.965 Clavel estaba a punto de convertirse al cristianismo. Había preparado una adaptación de D. Juan Tenorio de Tirso de Molina. Su mujer interpretaba el papel de Isabel. Clavel había sido desde siempre un forofo del teatro. Estaba a punto de salir de una larga crisis religiosa que había durado 5 años.

Según Ortega, la cultura mediterránea tiene dos grandes exponentes: Sócrates y D. Juan. El primero simboliza la razón, y el segundo simboliza la vida, la espontaneidad, la creencia.

Estos dos símbolos tienen un peso específico en la obra de Clavel y son las raíces que harán crecer la alternativa claveliana.

En 1.965, Clavel comprendió que la cultura es quien nos aliena de Dios. Dios es la única fuerza que nos puede sacar de la crisis, que puede llenar nuestros vacíos. Así lo entendió Kant cuando en su Crítica dice: "J'ai limité le Savoir pour faire place à la Foi". (126).

La alternativa no la puede constituir el marxismo. Para Clavel y en general, para los nuevos filósofos "el marxismo es portador de abusos de poder, policía y represión". En nuestros días, el caso polaco no deja sombra de dudas sobre la anterior afirmación de B-H.Lévy.

El capitalismo tampoco será alternativa. Foucault decía que la verdad nunca era inocente. Para Clavel ni es inocente la verdad del capitalismo, ni lo es la verdad del marxismo.

Clavel igual que algunos nuevos filósofos, se declara de izquier

das, pero esto no es obstáculo para criticar los campos de concentración creados por sistemas marxistas. Los hospitales psiquiátricos soviéticos están bien representados en el Hospital General estudiado por Foucault. Existe poca diferencia entre los hornos crematorios nazis y los pabellones de tortura soviéticos.

Hace pocos años que el disidente ruso, gran especialista en Lógica y Teoría de la Ciencia, Zinoviev, afirmaba en una conferencia pronunciada en Alcalá de Henares: "el inteligente escarmienta en cabeza ajena, el necio sólo escarmienta en cabeza propia. Les ruego a Uds. que no sean necios".

Zinoviev quería prevenirnos contra las falsas promesas de los sistemas marxistas que, prometiendo la libertad, ofrecen el exilio y la tortura. Él se ofrecía como ejemplo para que pudiésemos escarmantar en cabeza ajena.

Clavel cree que la cultura actual nos convierta en necios, nos tapa los ojos, nos adormece como un somnífero. Cree que los efectos de este somnífero van a terminar y que el despertar será terrible: "Je le confesse. J'avoue que je travaille à la Révolution comme alternative à l'Apocalypse. Course de vitesse où je ne suis pas sûr de gagner... Telle est du moins ma sagesse".(127).

Clavel critica a los conservadores porque no van a llegar a esta cita con los nuevos tiempos. Cree que los revolucionarios son la esperanza, los únicos que pueden impedir la llegada del Apocalipsis.

La revolución puede modificar la realidad, la vida, puede regenerar al hombre. Esta regeneración no puede hacerse en ausencia de Dios, porque Dios es el que da al hombre su dimensión infinita. Para Clavel la Fe aún puede evitar la catástrofe: esta es su alternativa.

Lo que Clavel cree está contenido en el Credo, el dogma de la religión revelada. Esta revelación se ha hecho a aquellos que que-

rían creer, que estaban dispuestos a aceptar dicha revelación. El hombre no puede ser más libre que en este dominio.

Esta revelación se hace de forma especial "a los humildes y a los pequeños", a los que Dios ha revelado cosas ocultas, a los sabios y a los doctores. Así se comprende, dice Clavel, que existan doctores incrédulos como sucede en Holanda.

La fe es una cosa y la filosofía otra. Aún admitiendo la máxima agustiniana "fides quaerens intellectum", hay que tener presente - que para Clavel no se puede hacer una filosofía cristiana basándose en pensadores paganos y ateos.

Entonces, ¿debe el filósofo hablar de Dios?, ¿porqué Clavel habla de la fe y de Dios?: "Or je parle. Pourquoi sortir d'un silence que j'ai montré nécessaire? Je parle, après avoir admis que Dieu seul peut parler de Dieu -et qu'il soit entendu que je n'ai rien - d'un prophète!... Et je parle aussi bien aux incroyants! Et en leur langage! Peut-être invoquerai-je qu'ils ont leurs dieux, leurs idoles intellectuelles- le monde moderne en fourmille- tandis que la transcendance garde à ma foi son secret et me sauve de leurs religiosités mondaines, si bien que je pourrais être le plus "critique". (128).

Clavel habla con admiración de sus maestros Pascal y Kierkegaard, pero afirma que llegado un momento, ha tenido que separarse de ellos porque, si bien hablaban al corazón, "aucun philosophe existentiel chrétien n'a jamais converti personne, à ma connaissance".(129).

Los judíos al menos estaban inmunizados contra los pensadores, pero fue Filón de Alejandría quien, según Clavel, contaminó la Biblia con la filosofía. A Filón, por fortuna no lo han canonizado.

Heidegger tiene razón: La filosofía habla griego, y la metafísica occidental se ha dislocado para incluir temas que corresponden a la revelación cristiana. Es necesario reconocerle a Heidegger el mérito de haber pulverizado veinte siglos de filosofía desorienta-

da, y el haber intentado volver a las fuentes.

A Clavel no le gustan los Jesuitas heideggerianos, los dominicos fenomenólogos, los maristas marxistas o los franciscanos estructuralistas.

Mais non, je n'ai pas même la foi. La Foi m'a".(130).

La fe es un don, un don que me libera y que yo acepto libremente. Este don también se puede rechazar. No es una cuestión de convencimientos, es una cuestión de voluntad. El diálogo con los ateos y con los marxistas me parece inútil: "Je songe à ces fameux collègues "christiano-marxistes", que j'abomine!".(131).

El marxismo y el cristianismo parten de presupuestos diferentes. La alternativa que Marx propone es que "el hombre hace la religión", "pour moi, -dice Clavel-, c'est la religion qui fait l'homme - ou plutôt c'est Dieu qui a fait l'Homme dans son Histoire, dans leur Histoire...".(132).

Según Clavel, quien admite a Dios en el sistema hegeliano se encuentra con Kierkegaard y quien niega a Dios, se encuentra con Marx. Y ya Proudhon advertía al joven Marx: "como persona, te estimo muchísimo, pero debo reconocer que tu pensamiento me hace temer por la libertad de los hombres".

La alternativa que presenta Clavel no está muy alejada de la que presenta Foucault y Kant, pero haciendo una salvedad: Kant cree en Dios, pero Foucault no.

Confiesa Clavel que un día compró Las palabras y las cosas de Foucault, de forma rutinaria y simplemente para estar al corriente de lo que era el estructuralismo.

De pronto, al leer el libro, comprobó que aquello no era estructuralismo, era algo nuevo. Era un pensamiento completamente nuevo que cambiaba todo, tal y como lo deseaba Clavel: "Se sintió como - un liberador liberado".

Clavel leyó ávidamente este libro que le pareció "dinamita". El

efecto debió ser parecido al que produjo en su tiempo la Crítica - de la Razón Pura.

"La symétrie entre les Mots et les Choses et la Critique de la Raison Pure, que je ne suis pas seul à avoir signalée -j'ai retrouvé là mon excellent ami Canguilhem, briseur de ma carrière universitaire- est encore plus frappante que je ne l'ai cru d'abord, bien plus que n'ose le penser Foucault lui-même." (133).

Kant pretende echar los cimientos de toda metafísica, e incluso de toda metafísica futura, Foucault pretende realizar un estudio - arqueológico de las ciencias humanas y desea demostrar que la filosofía, después de doscientos años, deja paso al estudio sobre el hombre. En Kant el a priori da validez a la ciencia, en Foucault el mundo sensible se constituye como tal gracias a los a-priori humanos, también llamados transcendentales.

La razón pura, en sí no tiene objeto, "Foucault, examinant les configurations de notre savoir occidental -en gros, nos manières - de voir, de connaître- y décèle des "Ordres sur fond desquels nous pensons", des codes a priori systématiques qui, non contents d'être indépendants de leur contenu, de n'en être pas extraits, l'informent, le déterminent, bref nous le font tel qu'il est". (134).

Foucault descubre tres tipos de verdad, el primero corresponde al Renacimiento, el segundo a la época clásica (siglo de oro) y el tercero a la edad moderna. Cada uno dura un siglo y medio aproximadamente, pero el paso de uno a otro es brusco, como si se produjese una fractura, "una falla en un terreno geológico".

Kant también supuso una ruptura, el nacimiento de una nueva filosofía: la filosofía de la libertad, de la crítica.

Foucault descubre que la historia de las ideas no es una cadena sucesiva de ideas, por lo que el concepto de progreso carece de sentido, al igual que ciertas ideologías postilustradas que se apoyan en esta idea.

Clavel pretende resumir la obra de Foucault en esta frase: *L'Homme n'a même plus assez de pensée pour être, ni d'être pour se penser*".(135).

Foucault es un invocador que ha soñado los mismos sueños que Kant, un renovador absoluto. Los dos pretendieron hacer un hombre nuevo.

Clavel, siguiendo sus pasos busca un hombre infinito, no perecedero, porque el hombre finito y mortal ya ha muerto definitivamente. No busca un infinito falso del que ya le previno Pascal. Rechaza los humanismos marxistas y personalistas.

Propone como alternativa la creencia, la fe. La religión no es ni un escape, ni un medio de falsificación, es la máxima posibilidad de clarificación y de decantación. El "Angel", de acuerdo con Jambet y Lardreau, es el mejor símbolo de esta alternativa, de esta revolución y de liberación.

Clavel pretende liberar al Hombre y también liberar la imagen de Dios de todas las nefastas adherencias que las culturas pseudo-religiosas le han adosado a través de la historia, con el fin de desfigurar el verdadero rostro de Dios.

Las antinomias y la dialéctica hegeliana no tienen sentido en el campo de la fe, un campo perfectamente diferenciado de la razón. Los argumentos filosóficos ni construyen ateos, ni construyen la fe. Ahora bien, la profundidad de la fe sí puede denunciar la inhumanidad de cierto pensamiento humano, apellidado "humanismo ateo".

Clavel pretende mantenerse en el difícil equilibrio de la tradición kantiana, pero en definitiva, entiende que es Dios la razón suficiente, el que realmente da sentido. Clavel pretende liberarnos de todo dogmatismo y situar a Dios fuera del alcance y de las acechanzas de doctores y sabios: *"Foi et Révélation ne peuvent être pensables que si l'on conçoit, que s'il y a, au fond de nous-même un Dieu vivant et personnel dont l'amour nous presse"*.(136).

M. Clavel plantea dos alternativas bien diferenciadas: marxismo o cristianismo, comunismo o comunión, Iglesia o Gulag. Intenta desmontar el neoclericalismo de izquierdas. Cree en una unidad cristiana, sin partido, sin compromiso político, sin confusión entre pensamiento y fe en la auténtica vivencia del mensaje cristiano, es decir, en Cristo. Rechaza el progresismo religioso que se aveigüenza de su fe convertida ya en folklore.

Dios, fundamento de todo, nunca puede confundirse con el mundo y con la tierra; si bien ha venido al mundo y a la tierra. Aquí se levanta la voz contra la costumbre de trocar los misterios divinos en problemas psico-socio-culturales. Clavel se afirma en que Dios es Dios y sólo Dios, y es a Él a quien nos debemos y no al humanismo ateo. El hombre está en el mundo, pero no es para el mundo, porque su meta está más allá.

Clavel se fija en aquella parte de América Latina que aún conserva un sacerdocio clásico. El cura de Ars será el ejemplo a seguir, y si se busca un ejemplo femenino, recomendará a Juana de Arco.

El sacerdote es un sacerdote de Dios y así lo quiere el pueblo. Bernanos, admirado por Clavel, se expresa de la siguiente manera: "¡No, no he perdido la fe! Esa expresión "perder la fe", como si se perdiera el monedero o un manojo de llaves, me ha parecido un poco necia. Sin duda pertenece a ese vocabulario burgués, legado por esos tristes sacerdotes del siglo XVIII, tan habladores. No se puede perder la fe. La verdad es que deja de informar toda la vida y nada más".(137).

Clavel acusa al sacerdocio progresista de rendirse a este mundo para detentar los poderes del mismo a través de la política. No se ataca a los cristianos radicales, sino a los creyentes que han enfeudado su fe por la política, han vendido su primogenitura divina por un plato de lentejas políticas. En Francia serían convertidos a Mitterrand o Marchais en vez de convertirse a Dios. Parece que -

ha sido A. Glucksmann el que lo ha expresado más sintéticamente y con mayor perspicacia: "Dios se ha hecho programa y el programa se hace Dios. Amén".(138).

El sacerdote político es una equivocación profesional. Clavel - acusa al izquierdismo sacerdotal de querer ser los abades protectores seducidos por el poder del proletariado en ascensión triunfante. Y pide disculpas a los sacerdotes realmente progresistas para que le comprendan sus ataques, porque su posición de denuncia se basa en la expresión de San Agustín: "Ama y haz lo que quieras" - que en su mismo contexto original significa: Si amas, grita al que haya que gritar, corrige cuando haya que corregir, pues lo que procede del amor no puede causar el mal.

El marxismo y el capitalismo tienen defectos parecidos, y con frecuencia, bajo el lema de la liberación, se está a la búsqueda de un Amo más. Ciertamente muchos cristianos parecen andar buscando "patrón más bien que salvación o liberación".(139).

Clavel se pregunta: "Si Dieu était gauchiste? Je veux dire: capitalisme et communisme nous enfermant dans un seul camp de concentration -spirituel partout, matériel ici pour les pauvres et là-bas pour tout monde-, serait-il vrai que Dieu seul peut nous libérer de tout, notamment de vous, en suscitant de nouvelles Eglises invisibles, avec tous leurs risques d'incohérences? Faut-il le craindre? Est-il permis de l'espérer? Je n'ai pas encore de réponse. Je ne sais pas s'il en est une possible...".(140).

Clavel insiste en rechazar todo planteamiento puramente humano, ya proceda de la derecha o de la izquierda, porque en estos planteamientos sólo se valora la eficacia o la productividad. Se necesita una alternativa. Una nueva imagen de Dios: "Donc, aujourd'hui, Dieu ou rien. Au choix. ...Dur dilemme, où chacun est terriblement libre".(141).

NOTAS:

- (1).- LOZANO, J.Mª.: "Los jóvenes leones de la editorial Grasset: La caída del imperio marxiano". Actualidad bibliográfica de Filosofía y Teología. 15 (1.978), 213.
- (2).- LOZANO, J.Mª.: "Los jóvenes leones de la editorial Grasset", 231.
- (3).- CEBOLLA, F.: "Estos son los nuevos filósofos". El Norte de - Castilla, 20-I-1.978, 32.
- (4).- NEGRI, T.: Dominio y sabotaje. Traducción castellana de J.S. Grau. Barcelona, 1.970, 40-41.
- (5).- CLAVEL, M.: Dieu est Dieu, nom de Dieu!, Grasset, Paris, 1.976, 55.
- (6).- CLAVEL, M.: Qui est aliéné? Critique et métaphysique sociale de l'Occident. Flammarion, 1.979, 52.
- (7).- CLAVEL, M.: Combat. De la résistance à la révolution. Flammarion, 1.972, 79.
- (8).- SCHIWEY, G.: Kulturrevolution und "Neue Philosophen". Rowohlt. Reinbek. 1.978, 60.
- (9).- BADRILLARD, J.: El espejo de la producción. Trad. castellana de I. Agoff. Gedisa, Barcelona, 1.980, 9.
- (10).- CLAVEL, M.: Qui est aliéné?, 59.
- (11).- ADORNO, T.W.: Negative Dialektik. Trad. castellana de J.M. - Ripalda, Taurus, Madrid, 1.975, 43. (Subrayado mío).
- (12).- JAMBET, Ch. y LARDREAU, G.: El Angel. Ontología de la revolución. I. Trad. castellana de A. Cardin. Barcelona, 1.979, 226.
- (13).- LEVY, B.-H.: La barbarie à visage humaine. Trad. castellana - de E. Simons, Monte Avila, Barcelona, 1.978, 117 y 118.
- (14).- GLUCKSMANN, A.: Les maîtres penseurs. Trad. castellana de J. Jordá. Anagrama, Barcelona, 1.978, 233.
- (15).- En 1.932 Marcuse defiende su tesis doctoral dirigida por - Heidegger y titulada: Ontología de Hegel. En 1.941 publica: Razón y Revolución. En 1.957 publica: Eros y Civilización, y en 1.958: El Marxismo Soviético. Las traducciones al castellano se realizan a partir de Mayo del 68.
- (16).- MARCUSE, H.: "Declaraciones". En La imaginación al poder. ed. Argonauta, Barcelona, 1.978, 59.

- (17).- MARCUSE, H.: "Declaraciones", 57.
- (18).- MARCUSE, H.: "Declaraciones", 57.
- (19).- MARCUSE, H.: El hombre unidimensional, ed. , 1.968, 48.
- (20).- MARCUSE, H.: idem , 77.
- (21).- MARCUSE, H.: "Declaraciones". En La imaginación al poder. - ed. Argonauta, Barcelona, 1.978, 58.
- (22).- MARCUSE, H.: El hombre unidimensional, 110.
- (23).- MARCUSE, H.: Eros y Civilización, 1.958, 57.
- (24).- MARCUSE, H.: El hombre unidimensional, 98.
- (25).- MARCUSE, H.: idem , 224.
- (26).- MARCUSE, H.: Eros y Civilización, 177.
- (27).- MARCUSE, H.: Cultura y Sociedad, 1.968, 112.
- (28).- MARCUSE, H.: Eros y Civilización, 137.
- (29).- MARCUSE, H.: "Declaraciones", 58.
- (30).- MARCUSE, H.: El final de la utopía, 1.967, 7.
- (31).- MARCUSE, H.: "Declaraciones", 61.
- (32).- MARCUSE, H.: El final de la utopía, 38.
- (33).- MARCUSE, H.: "Declaraciones", 62.
- (34).- MARCUSE, H.: El final de la utopía, 7.
- (35).- SARTRE, J.P.; Xoan-LOIS PINTOS: "Entrevista inédita" en Coor- denadas, nº 1, 21.
- (36).- SARTRE, J.P. y Cohn-Bendit, D.: "Diálogo", en La imaginación al poder, 41.
- (37).- SARTRE, J.P. y LEVY, Benny: "La última entrevista del escritor francés / y 5. "El País", 20 de Abril de 1.980, 31.
- (38).- idem
- (39).- idem
- (40).- SARTRE, J.P. y LEVY, Benny: "La última entrevista del escritor francés", 29.
- (41).- "Diálogo", 48.
- (42).- SARTRE, J.P.: L'Existencialisme est un humanisme, traducción castellana de V. Prati de Fernández, ed. Sur, Buenos Aires, 1.957, 28.

- (43).- SARTRE, J.P. y Cohn-Bendit: "Diálogo", 50. (Cohn-Bendit, más optimista que Sartre defenderá que "las reivindicaciones puramente materiales pueden tener un contenido revolucionario". Toda acción revolucionaria, aunque fracase aparentemente, - siempre deja importantes secuelas; por eso la revolución - del 68 está muy lejos de su muerte).
- (44).- SARTRE, J.P.: Les mouches, traducción castellana de A. Bernárdez, ed. Losada, Buenos Aires, 1.979, 64.
- (45).- idem, 63.
- (46).- SARTRE, J.P.: Nekrasov, traducción castellana de A. Bernárdez, ed. Losada, Buenos Aires, 1.979, 199.
- (47).- LEVY, H.: "Le système foucault", magazine littéraire, Juin - 1.975 - Nº 101, 7.
- (48).- FOUCAULT, M.: Les mots et les choses, une archeologie des sciences humaines, traducción castellana de E.C. Frost, ed. Siglo XXI, México, 1.971, 8-9.
- (49).- idem, 309.
- (50).- idem, 53.
- (51).- idem, 84.
- (52).- LEVY, B.-H.: "Le système foucault", 9
- (53).- LEVY, B.-H.: idem, 9, (traducción mía).
- (54).- LEVY, B.-H.: idem, 9
- (55).- LEVY, B.-H.: idem, 8
- (56).- LEVY, B.-H.: idem, 8 y 9
- (57).- FOUCAULT, M.: Les mots et les choses..., 249 y 250.
- (58).- FOUCAULT, M.: idem, 251.
- (59).- FOUCAULT, M.: idem, 252.
- (60).- FOUCAULT, M.: idem, 257.
- (61).- FOUCAULT, M.: Microphysique du pouvoir, ed. La Piqueta, traducción castellana de J. Varela y F. Alvarez-Uría, Madrid, 1.978, 105.
- (62).- idem, 46 y 47.
- (63).- idem, 65.
- (64).- idem, 68.
- (65).- ALTHUSSER, L.: La revolución teórica de Marx, ed. Siglo XXI, 1.974. 91.

- (66).- ALTHUSSER, L.: Elementos de autocrítica, de. Laia, Barcelona, 1.975, 71.
- (67).- ALTHUSSER, L.: La revolución teórica de Marx, 194 y 195.
- (68).- ALTHUSSER, L.: idem, 188.
- (69).- ALTHUSSER, L.: idem, 196.
- (70).- ALTHUSSER, L.: Elementos de autocrítica, 85.
- (71).- LARDREAU, G. y JAMBET, Ch.: El Angel. Ontología de la revolución, I., Barcelona, 1.979, ed. Ucronia, 27 y 28.
- (72).- LARDREAU, G. y JAMBET, Ch.: idem, 66.
- (73).- SALA-SANAHUJA, J.: "Los nuevos filósofos: metafísicos contra - Marx". El viejo topo, número 11, 4-5-6.
- (74).- AUBRAL, F. y DELCOURT, X.: Contre la nouvelle philosophie, - traducción castellana de J. Mejía, ed. PREMIA editora de libros, México, 1.978, 50.
- (75).- AUBRAL, F. y DELCOURT, X.: idem, 53.
- (76).- AUBRAL, F. y DELCOURT, X.: idem, 56.
- (77).- AUBRAL, F. y DELCOURT, X.: idem, 108.
- (78).- AUBRAL, F. y DELCOURT, X.: idem, 109.
- (79).- AUBRAL, F. y DELCOURT, X.: idem, 109.
- (80).- SARTRE, J.P. y Cohn-Bendit, D.: "Diálogo", 43.
- (81).- SARTRE, J.P. y Cohn-Bendit, D.: idem, 44.
- (82).- MARCHAIS, G.: Declaraciones a "L'Humanité", 3 de Mayo de - 1.968.
- (83).- COHN-BENDIT, D.: La imaginación al poder, 18.
- (84).- COHN-BENDIT, D.: idem, 20.
- (85).- CLAVEL, M.: Ce que je crois, ed. Grasset, Paris, 1.975, 228.
- (86).- COHN-BENDIT, D.: La imaginación al poder, 66.
- (87).- COHN-BENDIT, D.: idem, 68.
- (88).- ANDRIEU, R.: Los comunistas y la revolución, ed. Grijalbo, - México, 1.969, 79.
- (89).- ANDRIEU, R.: idem, 81.
- (90).- ANDRIEU, R.: idem, 83.
- (91).- ANDRIEU, R.: idem, 149.
- (92).- ANDRIEU, R.: idem, 151.

- (93).- COHN-BENDIT,D.: Gewaltkur gegen die Alterskrankheit des -
kommunismus, traducción castellana de D. Guansé, ed. Editor
ra americana, México, 1.969, 23.
- (94).- COHN-BENDIT,D.: idem, 24.
- (95).- COHN-BENDIT,D.: idem, 76.
- (96).- COHN-BENDIT,D.: idem, 144.
- (97).- COHN-BENDIT,D.: idem, 199.
- (98).- COHN-BENDIT,D.: idem, 207.
- (99).- MARCEL,G.: DER PHILOSOPH UND DER FRIEDE, versión castellana
de V.J. Knecht. ed. Herder, Barcelona, 1.967, 12.
- (100).- CLAVEL,M.: Combat. De la Résistance à la Révolution, ed. -
Flammarion, Paris, 1.972, 21.
- (101).- CLAVEL,M.: Combat, 60.
- (102).- CLAVEL,M.: Ce que je crois, 225.
- (103).- CLAVEL,M.: Combat, 25.
- (103)-bis,1.- CLAVEL,M.;SOLLERS,Ph.: "Delivrance", 15.
- (103)-bis,2.- CLAVEL,M.;SOLLERS,Ph.: idem, 16.
- (103)-bis,3.- CLAVEL,M.;SOLLERS,Ph.: idem, 50.
- (103)-bis,4.- CLAVEL,M.;SOLLERS,Ph.: idem, 76 - 77.
- (103)-bis,5.- CLAVEL,M.;SOLLERS,Ph.: idem, 87 - 88.
- (103)-bis,6.- CLAVEL,M.;SOLLERS,Ph.: idem, 134.
- (103)-bis,7.- CLAVEL,M.;SOLLERS,Ph.: idem, 114.
- (104).- CLAVEL,M.: Qui est aliéné?, 16.
- (105).- CLAVEL,M.: idem, 19.
- (106).- CLAVEL,M.: Ce que je crois, 8.
- (107).- CLAVEL,M.: idem, 197.
- (108).- CLAVEL,M.: Qui est aliéné? 90.
- (109).- CLAVEL,M.: idem, 92.
- (110).- CLAVEL,M.: idem, 93.
- (111).- CLAVEL,M.: idem, 93.
- (112).- CLAVEL,M.: idem, 94.
- (113).- CLAVEL,M.: Ce que je crois, 184. (La traducción es mía).
- (114).- CLAVEL,M.: idem, 185.

- (115).- CLAVEL, M.: Qui est aliéné?, 97.
- (116).- CLAVEL, M.: idem, 99.
- (117).- CLAVEL, M.: idem, 100.
- (118).- CLAVEL, M.: idem, 101.
- (119).- CLAVEL, M.: idem, 102.
- (120).- CLAVEL, M.: idem, 106.
- (121).- CLAVEL, M.: Qui est aliéné?, 106.
- (122).- CLAVEL, M.: idem, 5.
- (123).- CLAVEL, M.: idem, 19.
- (124).- GONZALEZ-FAUS, J.I.: "Nuevos filósofos, viejos problemas". -
Rev. Actualidad bibliográfica de Fª y Teología. Vol. XV, -
Julio-Diciembre, 1.978, 225.
- (125).- CLAVEL, M.: Ce que je crois, 16 y 17.
- (126).- Citado por Clavel en : Ce que je crois, 16.
- (127).- CLAVEL, M.: Combat, 228.
- (128).- CLAVEL, M.: Ce que je crois, 22.
- (129).- CLAVEL, M.: idem, 23.
- (130).- CLAVEL, M.: idem, 25.
- (131).- CLAVEL, M.: idem, 25.
- (132).- CLAVEL, M.: idem, 98.
- (133).- CLAVEL, M.: idem, 124.
- (134).- CLAVEL, M.: idem, 125.
- (135).- CLAVEL, M.: idem, 132.
- (136).- CLAVEL, M.: idem, 265.
- (137).- BERNANOS, G.: Diario de un cura rural, ed. Plaza Janés, Barce-
lona, 1.966, 106.
- (138).- GLUCKSMANN, A.: Les maîtres penseurs, traducción castellana
de J. Jordá, ed. Anagrama, Barcelona, 1.978, 179.
- (139).- CLAVEL, M.: Les Paroissiens de Palente. Ed. Grasset, Paris, -
1.974, 161 (traducción mía).
- (140).- CLAVEL, M.: Dieu est Dieu, nom de Dieu!, ed. Grasset, Paris, -
1.976, 70.
- (141).- CLAVEL, M.: idem, 111.

- 73 -

CAPITULO II

LA BUSQUEDA DEL HOMBRE

(Método)

CAPITULO II: LA BUSQUEDA DEL HOMBRE (Método).

2.1.- LOS FILOSOFOS EN LA CALLE:

"Pensadores en la calle" han sido Sartre, Foucault, Glucksmann... Prácticamente toda la nueva filosofía ha estado allí, en la vía pública, por mayo del 68, a la búsqueda del hombre nuevo. En España fueron bien conocidos en este sentido los profesores J.L. Aranguren, E. Tierno y Agustín García Calvo. Bajaron a la calle y perdieron sus cátedras.

¿Qué buscaban en la calle estos investigadores? Quizá, como pretendiera Diógenes, querían descubrir al hombre entre la multitud. Maurice Clavel nos orienta en esta búsqueda. Hacía muchos años que Clavel llamaba a una "convulsión saludable", que, por fin, llega en Mayo del 68, y no por inadaptación, pues la Universidad estaba incluso bien adaptada a la sociedad industrial. Era el "espíritu del hombre que no podía soportar más al hombre tal como él se había limitado, encuadrado, mutilado, unidimensionalizado -si se prefiere-..."(1).

Se trataba exactamente de pasar de la resistencia histórica a la revolución presente, de hacer en un punto concreto una liberación ejemplar (2). Pues cuando la alienación sutil deviene opresión directa, el reformismo se calla para dejar la voz a la revolución,(3), frente a la corrupción que socava todo progreso social y lo transforma en impostura, anula la verdadera dignidad humana y nos coloca inesperadamente en el año cero de la civilización. - "Repartir à zéro en l'an zéro, c'est inespéré"(4).

En esta situación hablar mucho de valores parece un gran cinismo y es difícil que la revolución no se cierre en odio cuando la sociedad de consumo no puede amar la verdad sin impostura.

Por eso la revolución debe ser fundamentalmente cultural, pues perdida la fe en la lógica actual se plantea la abolición y el olvido de toda cultura pasada, incluida la marxista (5). Mirando atrás sólomente como la mujer de Lot, el instinto de orden se congela por la intransigencia, la creatividad y el rejuvenecimiento desaparece y la renovación se paraliza. Surge entonces la incoherencia, y la falta de honradez se hace costumbrista. Una falla profunda, según la metáfora geológica de Foucault, acecha ahora a nuestra cultura (6). La máscara del hombre perdido se resquebraja y una explosión salvaje de vida se manifiesta.

Es para Clavel mayo del 68 (7), y su caída. La imposibilidad del hombre posible, las señales primeras de su desaparición tras la muerte de Dios y los signos iniciales de la nueva resistencia. (8).

Mayo del 68 es la aparición de un nuevo espíritu, un cambio cualitativo de vida, una tempestad del Espíritu empeñada en arrojar al hombre viejo y liberar al hombre nuevo con la generosidad y la alegría para los olvidados.(9). Evocar Pentecostés no sería aquí del todo desacertado.(10). Entre tanto la vida continúa tediosa; siempre ocurre lo mismo; los intereses se imponen día a día. Ante la extinción del hombre los sobresaltos reaparecen de cuando en cuando,(11), cada grupo conoce sus propios estertores de alarma por la muerte del hombre cuando no ha entrado ya en estado de coma e insensibilidad definitiva, y es ajeno finalmente a todas las fiebres.(12). La política se impone con un poder superdivino, puesto que Dios no hace lo que no debe y la política sí. (13). La libertad parece un sueño aunque sin ella el hombre no es posible.(14). Con la mentira no se va a ninguna parte, pues por engañarse bien, no se es menos engañado, aún cuando la verdad parezca ajena a la tierra y la asfixia de la hipocresía ahogue todos los gestos.

Por tanto, más vale avenirse a razones y reconocer el mal y el bien para soñar de nuevo y rehacer al hombre, sin otro partido - que el amor (15) aunque la catástrofe y la muerte no dejen su ronda nocturna (16) ni siquiera en las vísperas de resurrección.

Como todo despertar amargo, la nueva filosofía ha despertado - la amargura de la izquierda y la derecha, pero su fin no es la amargura, sino el esfuerzo por arrancar, gracias a una nueva cultura, "el poder sobre los pobres" (17), sobre los alienados borrachos - de la libertad humana sin saber qué sea el hombre, (18), ni pensar lo que se dice. El hombre pegado de sí mismo, bajo el señuelo de la liberación y la revolución, se sustituye a sí mismo por lo extraño, se hace a sí mismo res-cosa-, y así se realiza, se produce a sí mismo.

Bien lo ha dicho Jean Baudrillard: "Un espectro recorre lo imaginario revolucionario: la fantasía de la producción, que alimenta por doquier un desenfrenado romanticismo de la productividad" - (19). Tal es el reflejo y la marca de la sociedad industrial sobre el hombre. Hasta en la erótica se impone la competencia, el consumo y la destrucción. No se trata de una clásica represión - directa, sino de una des-sublimación represiva más sutil que la primera, al camuflarse fácilmente como gran liberación. Bien es - cierto que su gratuidad fundamental suscita ciertas esperanzas. - (20).

Pero el fondo de la sociedad productiva constituye una enajenación sustancial. Se comienza a oír que las sociedades "más democráticas" y llamadas "libres" son las más alienadas y alienantes. Entre tanto se nos dice también que la libertad reducida a metafísica personal produce en lo social nuevos brotes de alienación inexplicables (21). O se es solamente libre de escoger siempre lo mismo o se llega a la indiferencia y al cinismo por la sospecha - de que nuestra libertad realmente no nos concierne (22). Michel -

de Foucault escribió: No hay posibilidad de orientación, ni URSS, ni Cuba, ni China, ni la revolución palestina nos sirven ya de - gafa. Se han perdido los soportes históricos. No hay ningún movimiento revolucionario de sociabilidad y convivencia al que podamos invocar para decir: Debemos actuar así. Es preciso volver a 1.830, comenzar de nuevo y desde el principio, y examinando todo seriamente. Es el postestructuralismo. (23).

Desorientado o incluido en la corriente del precio y la producción, el hombre es todo, pero no es nada, sin significar nada; somos del Amo alienante en perpetua compra-venta con un valor calculable y bien definido: "La vérité, c'est que l'homme s'est mutilé en homme fini"(24). Reducido a material finito de construcción el hombre carece de trascendencia, la desorientación se convierte en sin-sentido. Y aunque nunca como ahora se ha sido sensible a la ignominia de la limitación, "el pensamiento moderno avanza en esta dirección en la que lo otro del hombre debe convertirse en lo mismo que él".(25).

Ligado como ser finito al espesor de las cosas queda determinado por la positividad triunfante.(26). Pero esta positividad no es el análisis de su naturaleza, bien sabemos que no es su último destino, sino el simple resultado de su propia finitud. Por eso se busca algo nuevo para un hombre nuevo. El discurso de la finitud es ahora el fin del hombre: "la muerte de Dios y último hombre han partido unidos... dado que ha matado a Dios, es él mismo quien debe responder de su propia finitud; pero dado que habla, piensa y existe en la muerte de Dios, su asesino está avocado él mismo a morir; dioses nuevos, los mismos, hinchán ya el océano futuro; el hombre va a desaparecer".(27).

La cultura de la muerte de Dios es la de la muerte del hombre. ¿Qué hacer ante tanta desgracia? Reconozcamos primero que si hoy ya percibimos esta situación como alienante es porque, al menos -

en el subterráneo de nuestra vida, germina silenciosa otra nueva cultura (28). Un nuevo camino se sospecha, aunque si no puede señalizarse. Clavel se aventura a proclamar como un absoluto histórico una nueva presencia distinta de Dios y el hombre integral. - Ese Dios y su hombre no estarían muertos, sino sólo reprimidos - (refoulé) y rebrotan constantemente en convulsiones históricas de hombres y grupos vivos. Son los supervivientes.

Es también el retorno de lo maravilloso de la vida (29). Mientras el hombre "normal" se ha ensimismado (30). Aquí Clavel cita a Heidegger y se reivindica sin saber que: "L'humanisme, après - avoir aliéné l'homme jusqu'à sa dernière poussière, viendrait encore se plaindre et revendiquer ses droits distingués!" (31). Este hombre normal no se puede perder, puesto que no existe en cuanto hombre, sino en sus sustituciones: trabajo, posesiones, poder político, poder libidinal o seducción. Y como nadie pierde lo que - no tiene: "...nous n'avons rien à perdre, surtout pas l'homme, - que nous n'avons jamais" (32).

Clavel invita a la revolución cultural. Proclama la economía, de acuerdo con algunos maoístas amigos, la superestructura y a la cultura la infraestructura profunda (33). Porque cualquier otra - alternativa, el hombre se convierte en un ser empírico, embrutecido, mineralizado, fosilizado y reventado del todo por la productividad (34). Los resultados están a la vista y la necesidad de la liberación cada vez es más urgente, pero, no llegará mientras el hombre convertido en su propio ídolo, busque sustitutivos constantemente.

La alienación se aloja en las profundidades de la cultura positivista que sustituye el sentido de la vida por las cosas de la vida. Lo mismo que conduce a la muerte de Dios, lleva a la muerte del hombre. Bien lo ha advertido Foucault a sus gloriosos asesinos: "Il se peut bien, dit Foucault aux humanistes, que vous ayez

tué Dieu sous le poids de tout ce que vous avez écrit, mais ne -
pensez pas que vous ferez de tout ce que vous dites un homme qui
vivra plus que lui"(35).

El hombre en efecto, no se verifica en la positividad ni en la
finitud, por tanto ni en la extraverificación social (marxismo),
ni en la interverificación libidinal (freudismo), ni en la auto-
realización voluntarista (superhombre nietzscheano).(36).

El amor tiene sentido por sí mismo, según proclama el mensaje
de Jesús de Nazaret. Tal vez sea esa la única verificación propia
del hombre; en caso contrario, los pobres tendrían seguramente -
muy poco que verificar y concluirían lógicamente su falta de ser
humano.

Tal es la nueva revolución cultural, según Clavel, la que nos
desvela el rostro propio del hombre. El momento actual constitui-
ría una distracción, más o menos bien lograda, de los problemas -
fundamentales, y mientras no haya una ruptura infinita, aún cuan-
do se observen saludables convulsiones,(37), las fuerzas de la -
consumición seguirán en su imponerse.

El hombre, ahora, no es nada, se sustituye por sus haberes. Es
preciso cambiar de mundo para que el hombre pueda vivir, si no -
quiere cerrar los ojos a la triste alienación. Sólo la ilusión de
la libertad general y concreta puede convocar a la revolución de-
finitiva,(38), y es la ilusión de la libertad descubierta como -
ilusoria la que pone en acción la "revuelta".(39). Al descubrir -
la falsedad del hombre y su realización social, el hombre debe -
acabar con sus idealismos narcisistas y con sus realismos fantas-
males y comenzar otro hombre y una nueva sociedad. Así se concre-
ta la revolución cultural.(40).

Para Clavel lo cultural es "anterior a toda estructura general
de pensamiento, de conocimiento, y por tanto de realidad para el
hombre, es la verdadera infraestructura"(41). Tal es "el angel, -

las peripecias de un rechazo y un retorno de Dios".(42). Este es también el absoluto del hombre, lo que tiene de respetable metafísicamente, su ser más puro frente a toda sustitución idolátrica, constituida empíricamente y realizada fácticamente por el encantamiento de sí mismo. En él, el hombre se enajena absolutamente con los constitutivos.(43). Cuando el hombre tiene que demostrarse su existencia, la enfermedad ha calado ya profundamente en sus huesos, e incluso cuando cree dominar en solitario el mundo, se ha perdido ya a sí mismo en él, ha cambiado su vida con la Naturaleza convertida ahora en su "cuerpo inorgánico"(44).

El hombre queda aquí naturalizado. La época del mundo o naturaleza técnica es así la gran época del hombre. Ambos quedan confundidos y pervertidos. El mito de Prometeo se hace carne, es el hombre productor-creador y productor de sí mismo.(45).

El hombre prometéico y sus máquinas son exactamente lo mismo; ser, hacer, producir y tener son verbos distintos de una misma actividad: la productividad. Aquí el realismo cínico se impone por la producción: no hay creencias, no hay ideas, no hay personas, no hay fronteras, no hay objetividad ni objetivos. Todo es lo que se hace.(46). Y todo está consumido.

La productividad es la metafísica. Y en ciertas situaciones hipócritas, de secreto descontento con fuertes deseos de alternativas, todo lo improductivo es envidiado; y en el fondo el productor es un industrial miserable (47). Por tanto en esta época lo inhumano es el hombre (48), y hacer el hombre, ese resto de la máquina, es por poco tiempo, una nulidad en el futuro. Aquella reventará a este titán espontáneo.(49). Lo propio del hombre va por el espíritu, nunca por la fuerza ni por la bestialidad de la mina, por mucho que Zola nos confunda.(50). Estos subterráneos pétreos petrifican a su vez. Dedicado a coger todo no sabe ya abrir la mano. Desmarcarse del mismo tajo de siempre es convertirse en trai-

dor.(51). La inhumanidad se desconoce a sí misma pues ha sido - siempre su cuna, la fuerza su propia norma y la desbandada insolidaria una fuga permanente (52). El hombre productor es en la era industrial el espejo ontológico y la frustración sin fin del hombre oprimido (53). Vencer ya no es convencer, sino tener el poder que además es imposible: Prometeo eterno.

Se necesita una "subversión radical" porque ahora el hombre al hacerse suicida, al realizarse, se destruye.(54). Vive abandonado como apéndice empírico-productivo de la máquina, como su revés y complemento de lujo, mercader alienado de su misma fuerza.(55). Para Clavel, mayo del 68 es cualitativamente otro mundo, distinto radicalmente del ser empírico hombre-fuerza,(56), de la materialidad natural.(57). El hombre está hasta aquí tan cebado de sí mismo que poco a poco revienta.

2.2.- EL ESPÍRITU SOCRÁTICO DE NUEVO:

Sócrates ha quedado en Occidente como un símbolo de inquietud, de búsqueda, de hombre en camino, de cierta marginación y exilio de la ciudad.

Sócrates es una víctima del poder del Estado, a través del poderoso brazo del poder judicial. La divinidad socrática no se aviene a componendas ni a relatividades coyunturales.

El espíritu socrático vivía entre los filósofos franceses desde hacía varios años. Conviene recordar que Marcel, otro convertido al cristianismo sólo consentía en que lo calificasen como "neosocrático o socrático cristiano". Según Marcel, Sócrates convenía con su estilo filosófico de andar a la búsqueda de la verdad y de la justicia. Este socratismo marceliano está muy cerca del socratismo de Clavel.

Clavel confiesa con toda claridad que "nos haría falta ciertamente una subversión socrática".(58).

Sócrates quería sembrar la inquietud, y este objetivo ya lo ha conseguido la nueva filosofía que inquieta a las derechas y a las izquierdas, a los capitalistas y a los comunistas.

Clavel pretende buscar la verdad, dejando entre paréntesis los dioses imperantes en la Sorbona: Los freudo-marxista-husserlo-sartre-heideggeriano-logístico-estructuralistas.

Se trata de producir una ruptura, -una falla como diría Foucault-, con todos los sistemas anteriores e iniciar una nueva era, semejante a la que inició Sócrates.

El capitalo-marxismo es un barco a la deriva, un barco cargado con mucha gente, pero que no sabe a dónde va. El socratismo es justamente la reacción contra esta inconsciencia y esta irresponsabilidad colectiva. En este contexto cobra un valor especial el recuerdo del sentido común socrático y la crítica kantiana frente a las imposiciones ideológicas de las ciencias, que, en el mejor de los casos, no son capaces de decirnos lo que debemos hacer.

Aristóteles señalaba que las principales críticas de Sócrates versaban sobre el campo de la moral, que es el campo que interesa especialmente a la nueva filosofía: "El intelectual será finalmente moralista, y cuando digo moralista, lo digo en el sentido clásico, en el de Kant".(59).

El hombre socrático es un ser que no está adaptado, que no se integra fácilmente y que se muestra extraordinariamente crítico - con los distintos poderes. Naturalmente este hombre corre el peligro de ser perseguido y quizás de ser extinguido, si no toma distintas precauciones.

Según Clavel existe un peligro en el que ya han caído Glucksmann, Lardreau y Jambet: Emplear todas la fuerzas en luchar contra un sistema y confiar ciegamente en la brújula incorruptible -

de la conciencia, sin darse cuenta de que los sistemas son productos de conciencia: "C'est un peu la faiblesse aujourd'hui de certains jeunes et importants philosophes: Glucksmann, Lardreau, Jambet, qui revenus des "Systèmes", ne voient plus de recours qu'en "la conscience" alors que ces systèmes dans leur partie négative, montraient fort bien comment cette "conscience" pouvait être aliénée, dépossédée, annulée..."(60).

La dialéctica socrática descubre la falsedad de cierta estabilidad y cierta seguridad encubadas por la ignorancia. El hombre debe mantenerse a la búsqueda de la verdad y no dormirse en el cómodo abrigo que le prepara, con excelentes coartadas, la ignorancia. El espíritu socrático se mantiene crítico, respetuosamente crítico, porque sabe que la moral es una actividad de un espíritu que está vigilante ante cualquier construcción definitiva.

El socratismo kantiano se podría resumir así: "...Kant, qui changea toute notre pensée, mettant fin -mettant fin en droit, hélas- à tout dogmatisme philosophique, si l'on me permet d'employer ce pléonasme".(61).

Kierkegaard comentó que si Cristo y Sócrates volvieran al mundo de nuevo, Cristo sería crucificado y Sócrates nombrado director de la Academia. Clavel no está de acuerdo con Kierkegaard: Sócrates sería ajusticiado una vez más, porque el amante de la verdad que se situaba más allá de los intereses partidistas y del egoismo, está siempre condenado a muerte en una sociedad corrompida e interesada.

Sócrates ha querido salvar al hombre frente a la política. Quiso una cultura de verdad y no de fuerza, y no de condena; quiso la libertad concreta para el hombre concreto. Por estas cuestiones, Sócrates fue condenado. La condena le sobrevino, porque la ignorancia socrática no es la ignorancia que le viene bien al poder, es una ignorancia que cuestiona, que pone en aprietos al poder.

Después de Kant, la sociedad productiva se impone sobre la ética y el hombre queda aprisionado por su positividad. Se necesita de nuevo el espíritu kantiano, el espíritu socrático que renueve al hombre y lo libere de esa prisión positiva.

El dogmatismo pretende en su delirio poseer la verdad. El espíritu socrático kantiano pretende diluir los dogmatismos y especialmente la "délirante passion de savoir du dogmatisme".(62).

Kant cita a Sócrates muy pocas veces, pero mantiene un cierto paralelismo con el saber socrático, "cite Socrate une seule fois dans la préface de la deuxième édition de la Critique quand, juste après la phrase fameuse où il semble résumer toute son oeuvre: "je dus limiter le savoir pour faire place à la foi", il parle de l'inappréciable avantage d'en finir une bonne fois avec toutes - les objections contre l'immortalité et la religion à la manière - de Socrate; c'est-à-dire en faisant la preuve la plus claire de - l'ignorance de l'adversaire".(63).

El atractivo de Sócrates está en que no trata de atajar este - error o aquel error, sino que intenta secar la fuente del error. Paralelamente la obra de Kant no trata de evitar algunos errores, sino de conocer las posibilidades de nuestro conocimiento, sus límites y las condiciones de posibilidad de la ciencia, la metafísica, etc. El esfuerzo de ambos filósofos se dirige a las fuentes, a los orígenes.

"Il est donc bien entendu que Socrate ne sait et ne saura jamais rien, sinon cela même qu'il ne sait rien. Kant -c'est la même phrase-, "c'est un fait établi, par la critique de la raison, que dans son usage pur et spéculatif, nous ne pouvons en réalité rien savoir".(64).

Decía Fichte que para comprender bien a Kant se precisaba el - genio de Sócrates. Este genio poseía dos vertientes: el arte de - preguntar y el arte de responder.

El método socrático es una búsqueda interminable, mediante preguntas y respuestas, que constituye una aproximación sucesiva al fondo de la cuestión. El socratismo excluye cualquier método cerrado.

Clavel utiliza un método de aproximaciones sucesivas o de profundización del pensamiento, poniendo constantemente en tela de juicio las conclusiones a las que había llegado.

Ortega denominaba a estos métodos asistemáticos "métodos Jericó": dar vueltas a una cuestión, aproximándose a ella sucesivamente y desde distintos puntos de vista.

Comentaba Julián Marías que éste es un método propio de periodistas o personas que viven en la calle, muy cerca de las realidades cotidianas. Dice que Ortega, en sus clases, preguntaba a los alumnos sobre determinadas cuestiones. Si uno de ellos contestaba bien, Ortega le decía: muy bien, siga, profundice esa idea, precísela, dele vueltas.

La filosofía asistemática puede parecer, a primera vista, superficial, pero este no es el caso de Sócrates. Su pensamiento es muy profundo y como reconoce Glucksmann: "Es difícil poner a Sócrates de espaldas contra la pared".(65).

El método socrático que Clavel intenta imitar convierte los puntos de llegada en sucesivos puntos de partida. Este método trata de hacernos pensar en la incoherencia de nuestros conceptos y de las situaciones en las que actuamos. Toda persona que se da cuenta de su incoherencia, se encuentra incómoda, reconoce que allí no se puede estar, y trata de buscar otro concepto, otra situación u otra actuación más coherente.

Por eso el peor enemigo del hombre es la ignorancia, porque quien no conoce la situación en que se encuentra, muy difícilmente puede desear salir de ella, ya que "nada se desea, si no se conoce".

La incomodidad socrática consiste en que nos hace comprender - que quien no piensa no se conoce a sí mismo y no actúa por sí mismo; es decir, quien no piensa ni es razonable, ni es responsable.

Para Sócrates lo importante es la ética, la práctica, las acciones relacionales con lo justo y lo injusto: "Sócrates: -...No creo que tú hayas visto, oído alguna vez a unos hombres discutir con - tanto calor acerca de lo que es bueno o malo como para llegar a - las manos y matarse los unos a los otros.

Alcibíades: -Claro que no.

Sócrates: -En cambio, respecto a lo justo y lo injusto, en el supuesto de que no haya presenciado tales disputas, sé que habrás - oído contar más de una, especialmente a Homero... .Las batallas y las matanzas de hombres, tanto para los aqueos como para los troyanos, no tuvieron otra causa, al igual que para los pretendientes de Penélope y Ulises.

Alcibíades: -Llevas razón".(66).

Uno de los puntos comunes entre Kant, Sócrates y Clavel consiste en dar primacía a la ética y en organizar su filosofía teniendo presente las limitaciones del hombre que tiene que obrar.

Sócrates hacía reflexionar a la gente sencilla, pero su actividad más específica consistía en ofrecer a los que se creen sabios un "homenaje emponzoñado".(67).

La fingida ignorancia socrática tiraba de la lengua a los pseudosabios. Sócrates aceptaba sus respuestas para construir con ellas una red en la que los dejaba atrapados. La limitación de los argumentos y sus contradicciones se desarrollaban hasta mostrar su inutilidad. La revolución socrática iba al fondo del sistema, a la ambigüedad del lenguaje, "Sócrates rompe la autoridad de la tradición".(68). Sócrates hace nacer una nueva forma de filosofía.

Hegel ya advirtió que la aparente ingenuidad de Sócrates forma

ba parte del método, era una especie de resorte oculto, de hoyo - en el que se podía caer.

Kierkegaard: "(Sócrates) situaba a los hombres bajo su campana neumática dialéctica, privándoles de la atmósfera que estaban habituados a respirar, después les planteaba (cuestiones) allí. Para ellos todo estaba perdido entonces a menos que fuesen capaces de respirar un aire etéreo. Pero Sócrates, que ya no tenía nada - que hacer con ellos, corría hacia nuevas experiencias...".(69).

Hegel reflexiona mucho sobre el pensamiento socrático, le hace grandes elogios, dice que tiene grandes posibilidades. Sócrates, que como todos los grandes pensadores establece puentes, había - tendido uno entre la cultura griega y la cristiandad.

Pero Hegel no puede disimular una parte negativa de la filosofía socrática: Sócrates fue un revolucionario, y el alcance de - las revoluciones es difícil de precisar. En ocasiones, según Hegel, las revoluciones pueden suponer un peligro para la libertad. Por otra parte, cuando una revolución parece desaparecida, puede suceder que desaparezca de la superficie, que desaparezca aparentemente. Es entonces cuando la revolución resulta más peligrosa porque no estamos vigilantes contra ella y en cualquier momento vuelve a revivir como los microbios de La Peste de Camus.

Para Clavel la revolución del 68 aún no ha muerto, está muy lejos de su muerte, porque, en el fondo, es una revolución socrática: "No puede volver a dormir tranquilo aquel que una vez abrió - los ojos" (máxima de la Universidad de Nanterre en Mayo del 68).

Después de Mayo del 68, Clavel se reúne con los nuevos filósofos para estrechar lazos de amistad y para tratar temas concernientes a sus posiciones a partir del acontecimiento revolucionario.

El primer tema en cuestión fue el de la libertad: "Nous en possédions une définition négative, mais suffisante: le non-pouvoir

de l'homme sur l'homme"(69-bis,1). En esto surge el tema de Sócrates.

Según Clavel, Sócrates había revelado y descubierto al hombre - con alma más allá de sí mismo, pero los atenienses se encargaron de hacer la ruptura matándolo y no sólo los atenienses, sino que de alguna manera todos los poderes de ambos lados: el capitalismo y el marxismo. No han querido la "auto-transcendente constituyente" (69-bis,2).

Clavel al tratar de Sócrates intenta, según François Gachoud, lo siguiente: "Il s'agit de mettre au jour le caractère profondément subversif de sa vie et de ses paroles pour être rendu à une présence transcendante qui le traverse et l'impire. Le mystère de son message comme de sa mort nous renvoie, non à lui, mais à Celui qu'il veut nous rendre présent par rupture".(69-bis,3).

Sócrates es el gran interruptor, según Heidegger, de la metafísica presocrática, al igual que lo fue Kant y lo es Foucault de la occidental.

Según Spengler, comentado por Clavel, la discontinuidad entre Grecia y el Occidente es lo que separa lo finito de lo infinito, pero Grecia ha entrevisto el infinito "sous la forme d'un indéfini immanent"(69-bis,4).

¿Cómo diferenciar en los diálogos la parte de Sócrates y la de Platón?: "Certes, il est difficile, concède Clavel, de distinguer dans les "Dialogues" la part de Socrate et celle de Platon. Mais il ne paraît pas moins certain que l'action comme l'enseignement de Socrate postulent l'affirmation de l'individualité spirituelle, de l'intériorité subjective, de l'ouverture à une transcendance infinie, mystérieuse, mais dont il se réclame pour justifier ce qu'il appelle "sa mission".(69-bis,5).

¿Por qué los griegos mataron a Sócrates cuando apreciaban de ser el pueblo más culto de Occidente? Gachoud apunta tres motivos

que Clavel resume así: Sócrates, a diferencia de Cristo, no se - calló ante los jueces y habló para justificarse.

Clavel ve en Sócrates una transcendencia divina que sobrepasa todo humanismo y defiende el mismo Hombre que él. ¿Qué significa esto? Según Clavel, Sócrates no ha inventado al hombre, en cuanto que su creación, salida de él, es de inspiración divina y transcendente. "Il n'est de sagesse d'homme que de Dieu, ou par Dieu"- (69-bis,6). Sólo Dios es sabio y si hay alguna sabiduría humana, ésta procede de Él: "Je suis la Vérité et "la Vérité vous rendra libres" (69-bis,7).

El peso de la doctrina socrática es denso en diversos autores franceses de inspiración cristiana. Clavel, lo mismo que Marcel, quieren redescubrir la figura de Sócrates y la huella de Sócrates en la cultura occidental.

Ortega había señalado que las culturas occidentales se habían polarizado en dos personas bien distintas: Sócrates y Don Juan.

Kierkegaard, un socrático sui generis, había escrito -como dijimos- que si Cristo volviese, lo crucificaríamos de nuevo; pero que si volviese Sócrates lo nombraríamos director de la Academia.

Clavel no está de acuerdo con la apreciación de Kierkegaard. - Si Cristo volviese, piensa Clavel, nos fiaríamos un poco de él , si volviese Sócrates nosotros lo asesinaríamos, dentro de nosotros mismos. Si hacemos política, filosofía, manuales para agitadores es por la razón siguiente: "Parce qu'il y a deux mille ans nous - avons tué Socrate qui venait de nous inventer, nous, Hommes, et l'avons fui en ces choses..."(69-bis,8).

El autor de Nous l'avons tous tué considera que estratégicamente es conveniente hablar de Sócrates para llegar a Cristo; se trata de una "astucia piadosa": Es una forma de descubrir al Hombre, a Dios en el Hombre "sin molestar a los curas". "Mais depuis deux mille ans que nous l'avons tué, sans cesser d'empiler des linceuls

culturels sur son cadavre ou des bétons sur sa tombe, il nous est devenu presque inconcevable, hors de pensée, hors d'image... Déjà Platon, qui nous le révèle, le cache... Au plus, reste de lui un mystère, une présence qui aime en secret les esprits libres, - libres aujourd'hui par miracle..."(69-bis,9).

Este libro socrático está dedicado a varios miembros de la Nueva Filosofía Francesa, como André Glucksmann, Christian Jambet, - Guy Lardreau, Michel Le Bris, etc. "Sin olvidar a Dany, judío alemán, socrático a su manera"; y sin omitir a todos los que se han perdido en la búsqueda.

Según La Nueva Filosofía es preciso retornar a Sócrates para - encontrar un salvador del hombre y de la ciudad, un testimonio - contra toda política. Sócrates simboliza "la inefable justicia, la justicia injustificable"; significa nuestra atávica necesidad de justificarnos. El poder intentará matar a los socráticos, o mejor abolirlos.

Nosotros necesitamos santos, ídolos y/o modelos. Sócrates es, desde este punto de vista, un modelo y una necesidad.

Clavel está también fascinado por Platón, por el socratismo de Platón, al que estudió en la Escuela Normal con el profesor Desanti. Desanti había publicado La Filosofía silenciosa, un homenaje a Sócrates.

Clavel veía en la filosofía de Platón "quelque chose d'éternel, quelque chose qui vaut encore pour nous, un apport décisif, un résidu transcendant, si j'ose dire, qui ne se laisse pas réduire à un "système""(69-bis,10).

Platón inventó la crítica del conocimiento, pero Sócrates va - mucho más allá: no existe mala voluntad, el único mal posible reside en el entendimiento, es la ignorancia. Quien se conoce a sí mismo está fundamentando la moralidad desde el conocimiento.

Cuenta Clavel que a una campeona olímpica que estaba comiendo

al lado de Pompidou, le preguntaron por sus autores favoritos; - ella contestó: "Sócrates. Yo leo y releo constantemente todos los libros de Sócrates".

Todo mundo sabe que Sócrates no escribió libros, pero también se puede adivinar que Platón no escribiría sus libros sin el magisterio de Sócrates. Los diálogos de Platón tienen un transfondo socrático, al menos los de la primera época.

¿Quién era Sócrates para que los atenienses lo condenen a muer
te? Clavel se contesta lo siguiente:

1.- Les Grecs ne pensaient comme nous.

2.- Socrate pensait déjà comme nous.

3.- ...Les Grecs ont éliminé une sorte -
d'étranger..."(69-bis,11).

Clavel entiende que las claves para entender bien a Platón hay que encontrarlas en un buen análisis de la figura de Sócrates: - "Entrons à présent dans ce portrait de Socrate qui, si nous sommes heureux, nous donnera la clé de Platón".(69-bis,12).

En primer lugar, Clavel quiere hacer notar que Sócrates no era cristiano, por mucho que distintos autores lo hayan querido asim
ilar al cristianismo y pretendan que habla de la caridad. No es - cristiano, porque el cristianismo no es una moral ni una metafísi
ca, que es lo que Sócrates hacía. El cristianismo es "une histoi
re". "Allons plus loin: pour le chř
řistianisme, ou du moins pour - les catholiques et orthodoxes, cette histoire n'est pas finie". - (69-bis,13).

Sócrates vivió la soledad absoluta dentro de la historia, el - cristianismo es comunión y no soledad. No obstante Sócrates y Cris
to coinciden en que los dos llevaron una vida consagrada a la en
señanza, y ambos tuvieron discípulos. Los dos fueron condenados a muerte por enseñar su doctrina.

Sócrates es acusado de asebeia -impiedad-. Los dioses son el -

pretexto para matarle. Quizá porque Sócrates defendía una religión sin dogmas.

Para Clavel la muerte de Sócrates fue la mayor y mejor tragedia de las tragedias griegas. Una tragedia que produce impacto directo, que convierte. Según el autor de "Délivrance", Don Juan, de Tirso de Molina está inspirado en la vida de don Miguel Manara, de Sevilla. Don Miguel se convirtió de repente cuando vió representar - El Burlador de Sevilla, de Tirso de Molina. Es la fuerza milagrosa e instantanea de la tragedia.

Uno de los puntos coincidentes entre Sócrates y Platón está en la necesidad de conocerse en profundidad: "conócete a tí mismo". El oráculo había dicho que Sócrates era el más sabio de Atenas - porque sabía que no sabía, mientras los demás creían saber no sabiendo. Platón también considera una petulancia inaguantable el - creer saber cuando no se sabe.

Para la nueva filosofía francesa es tan importante la influencia de Sócrates y Platón que están tentados a defender que "nuestro destino actual depende de la manera de entender a Platón y Sócrates".

Nietzsche acusa a Sócrates y Platón, lo mismo que a Jesucristo, de haber iniciado una moral de la sumisión, de la esclavitud, que duró hasta el siglo XIX.

Clavel analiza l'Apologie de Platón de Christian Jambet a la que considera "sublime y genial".

Foucault en l'Histoire de la folie había tildado a Sócrates de "l'inventeur de la ratio occidental", inventor de la razón culturalmente represiva.

Jambet considera que Platón no sólo busca el conocimiento sino lo que el conocimiento oculta. "Et c'est en cette cime de "tout - hors de tout" qu'est pour l'auteur de l'Ange le fondement de la - rébellion sans condition qui est la sienne. Là, l'impossible exis

te".(69-bis,14).

Glucksmann considera que los discípulos de Sócrates lo han olvidado en parte. Jambet cree que Platón es una excepción. No se trata de que el divino haya olvidado, se trata de que el autor de La República parte de su maestro, pero no se queda donde él se quedó: va más lejos. Funda las condiciones de toda rebelión. Analiza el lenguaje para averiguar lo que el lenguaje expresa y también lo que oculta. El lenguaje es un instrumento principal de poder. El lenguaje es sólo patente para los iniciados, para el resto, el lenguaje es críptico. No debemos olvidar que Platón, tal como señala Aristóteles, siguió en casi todo a los pitagóricos. El lenguaje en el círculo pitagórico es algo para ser descifrado, justo porque contiene mensajes que sólo los iniciados deben conocer.

El poder del lenguaje reside en que sirve de parapeto para ocultar determinados poderes. Cada grupo de intelectuales -médicos, -abogados, filósofos- cuenta con su lenguaje típico que es patente para su grupo pero oscuro e inaccesible para los intrusos.

2.3.- EL FIN DE LOS SISTEMAS Y EL FIN DE LOS MODELOS:

Según Foucault los sistemas actuales han llegado a su máxima -extenuación, a su máxima incompetencia: son incapaces de ofrecer una alternativa, una solución nueva. En ellos ya no hay posibilidad de orientación, ni la URSS, ni Cuba, ni China nos ofrecen orientación.

No existe ningún movimiento revolucionario marxista u otro al que podamos invocar como modelo de actuación. Foucault recomienda retroceder a 1.830, comenzar de nuevo desde el principio. Los movimientos obreros que comenzaron en 1.830 han llegado a conclusiones muy alejadas de sus planteamientos iniciales y bastante desvir

tualizados. Aquello que por 1.830 unía, ahora, después de ser -
bombardeado por los medios de comunicación de la sociedad tecnoló-
gica, carece de suficiente atractivo.

Uno de los mecanismos de los poderes establecidos consiste en
no informar, o mejor, en envenenar la información de tal forma -
que el pueblo se encuentre desorientado y se le pueda manipular -
más fácilmente. Lo que importa ya no es el hombre, es el partido,
el arrivismo, la plusvalía y la productividad: "La vérité, c'est
que l'homme s'est mutilé".(70).

Al hombre se le han amputado sus dimensiones transcendentales y
se ha intentado convertir en un material romo con el que se puede
construir cualquier cosa; la desorientación se ha convertido en -
insentido, en limitación: "El pensamiento moderno avanza en esta
dirección en la que lo otro del hombre debe convertirse en lo mis-
mo que él".(71).

La pura positividad termina en la pura finitud, y no queda nin-
guna puerta abierta, ninguna salida. Por eso es necesario buscar
otras doctrinas, otros modelos que inicien caminos nuevos para el
hombre nuevo. La finitud ha envuelto al hombre en su propia corrien-
te, lo ha engullido, lo ha herido de muerte. La finitud quiere con-
vertirse también en el fin del hombre: "la muerte de Dios y el -
último hombre han partido unidos... dado que ha matado a Dios, es
él mismo quien debe responder de su propia finitud; pero dado que
habla, piensa y existe en la muerte de Dios, su asesino está avo-
cado él mismo a morir; dioses nuevos, los mismos, hinchán ya el -
océano futuro; el hombre va a desaparecer".(72).

La cultura que pretenda la muerte de Dios, pretende también la
muerte del hombre, "porque Dios se ha encarnado para que tengamos
vida y la tengamos abundante".

Ya lo advirtió Foucault a los que se denominaban asesinos de -
Dios: "Il se peut bien, que vous ayez tué Dieu sous le poids de -

tout ce que vous avez écrit, mais ne pensez pas que vous ferez de tout ce que vous dites un homme qui vivra plus que lui".(73).

Dios y el hombre que en Él cree, no están muertos, sólo están oprimidos u olvidados por los grandes sistemas, que teniendo todo el poder, están sin embargo heridos de muerte. Dios y el creyente serán los únicos supervivientes a la muerte de los sistemas.

El falso humanismo, producto descafeinado de los grandes sistemas, aunque ensimismado narcisista y reivindicador, no tendrá larga duración, a no ser que reconozca su derecho a la transcendencia: "Et l'humanisme, après avoir aliéné l'homme jusqu'à sa dernière poussière, viendrait encore se plaindre et revendiquer ses droits distingués!".(74).

El hombre en cuanto rey de la creación y ser inteligente entre los brutos está llamado a vivir, y lo que realmente se perderá, - serán las sustituciones que del hombre se habían hecho, como el poder político, las posesiones, la capacidad de engaño o de represión, "...nous n'avons rien à perdre, surtout pas l'homme, que nous n'avons jamais"(75).

Los análisis de Clavel y de sus amigos maoístas consideran que la economía es una superestructura y la cultura una infraestructura.

La principal alienación la produce aquella cultura que sustituye el sentido de la vida humana por las cosas que se pueden tener y gastar en la vida.

El hombre no encontró la salvación en los grandes maestros y en los grandes sistemas, léase: Marx, Freud, Nietzsche y sus derivados: Marxismo y freudismo.

Contra los sistemas que agonizan, Clavel propone la solidaridad humana y el amor predicado por Jesús de Nazaret. Estas dos antorchas son las únicas que nos permiten ver el verdadero rostro del hombre, desfigurado durante mucho tiempo.

La sociedad consumista ha disfrazado los deseos del hombre de necesidades que aun cuando se satisfacen, dejan al hombre insatisfecho, porque la necesidad animal cesa con su satisfacción, pero el deseo humano es profundamente teleológico.

El neosocrático Marcel había distinguido nítidamente el ser y el tener. En nuestros días el hombre no es, ya que su ser se ha vendido por unos haberes, por un tener. He aquí la peor de las alienaciones.

La revolución cultural debe caminar por los derroteros inobjektivables del ser, abandonando las sendas infértiles del tener. Según nos confiesa Marcel: "La tarea del pensamiento filosófico... consiste en indagar en qué condiciones puede producirse la emergencia... de la realidad que se oculta bajo esos datos falsificados".(76).

"He aquí el principio de un método que evoca la "reminiscencia" platónica y que se repite muy a menudo en Gabriel Marcel con la expresiva imagen de una Atlántida sepultada, inmersa, que hay que hacer surgir de nuevo y que explotar".(77).

Marcel, al igual que Clavel, concluye, después de múltiples análisis, que "el mundo está roto". Los sistemas están exangües y en vez de producir luz, favorecen el oscurecimiento de los caminos, "la obnubilación de la verdad".

"Este mundo presenta tres características esenciales: en él,
- el hombre es identificado con su función;
- la técnica se convierte en técnica de envilecimiento;
- el espíritu de abstracción engendra el terror y la desesperación"
(78).

El mundo dominado por los grandes sistemas desvitaliza las relaciones sociales, pudre la intersubjetividad y convierte a los hombres en su rendimiento. Los grandes sistemas pertenecen al mundo de la opinión y pugnan contra el mundo de la verdad.

Las armas que utilizan son muy poderosas: información, propaganda, automatización. Frente a este despliegue de poder, el hombre puede convertirse en una simple pieza que funciona en la gran máquina totalizadora del Estado. La funcionalización del hombre, el lenguaje y la abstracción se llévan divinamente, se apoyan unos a otros, son muy buenos amigos.

Esta organización de la técnica puede producir, en quienes se dan cuenta de sus efectos, un sentimiento de desesperación. Ahora bien, "El Ser que se halla involucrado en este mundo de funciones, ya se trate de funciones orgánicas, psicológicas, profesionales o sociales, en el sentido más amplio, experimenta en el fondo de sí mismo la necesidad de que haya ser, es decir, de que todo no se reduzca a un juego de apariencias sucesivas e inconsistentes"(79).

La época del mundo o naturaleza técnica ha suplantado a la época del hombre. Se ha intentado confundir la naturaleza con el hombre y alentar esta promiscuidad perversa.

Clavel ilustra la portada de su obra Quié est aliéné? con un dibujo sobre Prometeo. Y es que el mito de Prometeo se hace carne y el hombre se convierte en productor de sí mismo. El hombre prometéico que es exactamente lo mismo que sus máquinas.

Hacer, producir y tener son los verbos de esta cultura de la productividad. No hay ser, no hay creencias, no hay ideas, no hay objetividad ni objetivos: "Lo que la nueva generación realiza, es el escepticismo del capital, su nihilismo: no hay cosas, no hay personas, no hay fronteras, no hay saberes, no hay creencias, no hay razones para vivir o morir..."(80).

En la cultura de los sistemas, la productividad es la metafísica. Lo genuino del hombre está en el espíritu y no en su fuerza ni en la productividad a toda costa. Quien desea desmarcarse del Amo o del tajo de la productividad se convierte inmediatamente en traidor.

La diosa máquina, creada por el hombre, se ha revuelto contra éste y le ha atado las manos con el trabajo en cadena, con el producir sin sentimientos: "La machine serait donc pour l'humanité, dans sa solitude métaphysique et dans son ensemble, moyen d'avènement, loi d'expansion, salaire, châtement injuste et fou, scissiparité suicidante et schizophrénique. Revendiquer l'humanité là - contre, comme on fait tant, c'est dément. Cela ne fait évidemment rien qu'ajouter au mal, ou, par désespoir, le précipiter..."(81).

Se necesita una subversión radical, porque vencer ya no es solamente convencer, sino destruir el poder, trabajo casi tan duro como el de Prometeo. El hombre "acculé à tout prendre, il ne peut rien donner"(82).

Para Clavel Mayo del 68 es el comienzo de otro mundo radicalmente distinto del mundo de la fuerza productiva. Es el comienzo de una era en que se supera la materialidad natural. El hombre - desgastado por la materia, busca realidades inmateriales más consistentes, menos degradantes y más creativas.

Para Marx, el filósofo puramente teórico se había convertido en la medida del mundo alienado a fuerza de producir sistemas ajenos a sí mismo. Marx considera que su doctrina estaba hecha sobre la praxis, pero la praxis posterior del marxismo está produciendo - Gulags y sistemas totalitarios. Lo que fue creado para reencontrar al hombre, se ha convertido, gracias a la astucia de sus dirigentes y a su radical ateísmo, en un excelente instrumento de alienación.

La interpretación del marxismo puede viciarse, sino se subraya el carácter crítico de esta filosofía. Las características de una filosofía crítica son las de no aceptar ningún valor ni ninguna verdad como algo dado, algo hecho ya. El marxismo que, por otra parte, pretendía dar fundamento al pensamiento y a la acción, debió vigilar más atentamente su faceta crítica.

Después de la crítica cartesiana, es la crítica de Kant el - ejemplo más brillante de crítica radical y profunda, y uno de los modelos que más convencen a Clavel. El marxismo ya está tan desvirtuado que para Clavel lo mejor que puede deseársele es una buena y definitiva muerte. Marx, por no haberse cuidado de tomar el problema en su origen, "presenta, al revés de Kant unos hechos en el lugar y con el rango de la razón"(83).

Sin embargo, según Garaudy no se debe calificar al marxismo de precrítico, tal y como él defendió en 1.937 y en su estudio El criticismo kantiano en Marx.

Marx operó "la "inversión" del hegelianismo, y lo asentó de nuevo sobre los pies, poniendo los fundamentos de una filosofía crítica"(84).

El hombre, como diría Marx en los manuscritos, no es solamente un ser natural, sino un ser natural humano, es decir, con unas dimensiones distintas a las de la naturaleza.

Según Clavel, Marx comprendió la dimensión social del hombre, pero apuntó a éste otras dimensiones no menos importantes.

Las dimensiones hombre a hombre no sólo son dimensiones de hostilidad como quieren Hobbes y Sartre. Digamos que esta hostilidad es sobresaliente porque ha sido cultivada por la sociedad productivista y competitiva.

Las relaciones amorosas de los hombres están degradadas por el tener, por la propiedad. Los análisis del ser y el tener hechos - por Gabriel Marcel no distan mucho de los realizados por Marx en sus Manuscritos de 1.844: "Cuanto menos sois... y más tenéis, tanto mayor es vuestra vida alienada"(85).

Para iniciar un hombre nuevo hay que sustituir las relaciones del tener por relaciones del ser y hay que transformar las instituciones creadas para fomentar el tener, en instituciones inductoras de humanismo, de caminos del ser.

Marx consideraba que la libertad humana se obtenía por la asociación, pero la asociación puede resultar también sumamente alienante y se podría afirmar que las verdaderas fuentes de alienación surgen de los sistemas, de las empresas o de los grupos.

Hyppolite en "Un Estado de alma prerrevolucionario: la conciencia desgarrada", afirma que "los períodos críticos de la historia son aquellos en los que el orden antiguo ya no subsiste sino en apariencia y el orden nuevo aún no ha hecho su aparición. Estos - períodos de transición, que preceden a las revoluciones, son, para el espíritu, períodos de desgarramiento interior".(86).

El marxismo que para Clavel está fracasando estrepitosamente, es posible que testimonie el orden antiguo que ya se está resquebrajando, y que por lo mismo anuncia que debe advenir un orden - nuevo, una nueva sociedad, un hombre nuevo.

"En esta época proletaria se necesita un nuevo orbe, un nuevo espacio cultural. En esta barbarie inédita, se necesita una religión, una especie de vínculo social... . El Capital configura el moderno derecho canónico. El marxismo es la religión de esta época y es necesario, como se verá, entenderlo al pie de la letra".-(87).

El marxismo se declara filosofía crítica. Pero algunos partidos marxistas exigen a sus afiliados una obediencia monacal, cortando cualquier tipo de disidencia o creatividad. El marxismo que criticaba las religiones, ha copiado ceremoniales y liturgias con el fin de dar a sus actos y a sus decisiones un aspecto pseudosacro.

Clavel y los nuevos filósofos rechazan los sistemas como si se tratara de verdaderos monstruos, capaces de engullir al hombre y a las libertades. Estos monstruos extraños "tienen por cuerpo el capital, pero por cabeza un cerebro marxista".

Denominah este movimiento, contracultural, ya que aún no es -

patrimonio de los grupos dirigentes ni de las grandes masas. La nueva filosofía actúa preferentemente sobre grupos marginales: - ecologistas, autogestionarios, etc.,. Estos grupos actúan al margen de los grandes partidos y de los grandes sindicatos.

Ambos grupos no creen en los modelos parlamentarios existentes ni en la labor prodefensa del obrero de los sindicatos. Si bien - muchas veces se apellidan de izquierdas, la verdad que es un izquierdismo incontrolado. Las ingentes cifras de parados vienen a engrasar poco a poco estos movimientos que, en un principio, eran contraculturales y marginales.

Los nuevos filósofos consideran que la burguesía sólo respetará el sistema democrático mientras le sirva para ejercer su dominio de manera rentable.

Tanto el capitalismo como el marxismo defenderán sus estructuras mientras les permitan ejercer "de pouvoir sur les pauvres"(88).

Clavel y los nuevos filósofos se declaran apolíticos y defienden una serie de frases hechas que tienen aceptación popular, como "la política sucia", "los políticos nos engañan", etc.,.

El apoliticismo es muy difícil y especialmente cuando se pretende hacer una revolución cultural y fundar una sociedad nueva. Ellos entienden por política la politiquería que maneja cargos y decretos en función de unos intereses que respaldan este tipo de política.

Es posible que los análisis de los nuevos filósofos saquen a la luz determinadas corrupciones de los sistemas, que, por otra parte, convendría subsanar. Pero, también es cierto, que algunos nuevos filósofos pretenden infringir daños a sistemas socialistas que están a punto de tomar el poder o que lo han tomado hace poco.

Lo cierto es que la nueva filosofía está creando muchísimas - incomodidades, pero también está ganando nuevos adeptos. No podemos predecir el futuro de este movimiento, pero como Clavel mismo

dice: todo movimiento que mutila la transcendencia humana, no dudará mucho más que aquellos sistemas que critica.

Los grandes sistemas crearon los campos de concentración, los imperialismos y las guerras coloniales. También hicieron del hombre un simple instrumento de producción, cuando según la opinión de los nuevos filósofos y de un Papa-filósofo no debería ser así: "El hombre es considerado como un instrumento de producción", - mientras él -él sólo; independientemente del trabajo que realiza- debería ser tratado como sujeto eficiente y su verdadero artífice y creador. Precisamente tal inversión de orden, prescindiendo del programa y de la denominación según la cual se realiza, merecería el nombre de "capitalismo"!(89).

Cuando la nueva filosofía, y en especial Maurice Clavel habla de un sistema denominado "capitalo-marxismo" no debemos escandalizarnos, ya que el propio análisis del Papa nos da pie para entender este término.

El trabajo que debería ser una expresión de la creación humana, se utiliza a veces como instrumento de castigo o de dominio: "Es sabido, además que es posible usar de diversos modos el trabajo "contra el hombre", que se puede castigar al hombre con el sistema de trabajos forzados en los "campos de concentración", que se puede hacer del trabajo un medio de opresión del hombre, que, en fin, se puede explotar de diversos modos el trabajo humano, es decir, al hombre del trabajo".(90).

El capitalismo también soporta secuelas graves y la propiedad privada no confiere derechos absolutos ni patente de corso: "El bien común exige, pues, algunas veces la expropiación si, por el hecho de su extensión, de su explotación deficiente o nula, de la miseria que de ello resulta a la población, del daño considerable producido a los intereses del país, algunas posesiones sirven de obstáculo a la prosperidad colectiva".(91).

La Populorum progressio dice: "Es verdadero que un cierto capitalismo ha sido la causa de muchos sufrimientos, de injusticias y luchas fratricidas cuyos efectos duran todavía... . Ha sido construido un sistema que considera el lucro como motor esencial del progreso económico; la concurrencia, como ley suprema de economía; la propiedad privada de los medios de producción, como un derecho absoluto".(92).

Mientras que Glucksmann afirma que cada sistema acusa a otro - sistema de ser totalitario y viceversa, Levy considera que existen más sistemas totalitarios de lo que podría aparecer a simple vista. Para él un sistema totalitario es el que ha ocupado el intervalo que mediaba entre lo civil y lo político, entre la técnica y la verdad.

Los campos de concentración se han organizado de acuerdo a un modelo creado por un hombre de la Iluminación, Theodor Frankel. - Stalin encontraba muy interesante el Leviathan, de Hobbes. Este - último concibe un Estado totalitario en toda regla, si bien sus - ideas aún tardarán algunos años en adquirir cuerpo.

El sistema totalitario no solamente produce represión y policía: "El Estado totalitario no consiste en policías, sino en hombres de ciencia que están en el poder; no es la fuerza desencadenada, es la verdad encadenada".(93).

La nueva filosofía condena a todos los sistemas, y de esta crítica no se salva el sistema democrático, si bien hay que decir - que tratan a la democracia con más benevolencia que a los otros:- "André Gide se conmovió de que un voto de premio Nobel no valiera más que el de la portera. La democracia acoge favorablemente estas críticas, se proclama a sí misma el peor de los regímenes, a excepción de todos los demás".(94).

Se analizan las características de la democracia ateniense y - se llega a la conclusión de que los sistemas democráticos actuales

han manipulado la posibilidad de que "mande el pueblo", con el fin de que les toque mandar casi siempre a los mismos grupos. La democracia ateniense repartió las magistraturas mediante el sorteo, las democracias actuales hacen competir con la suerte, el nacimiento, la educación y el talonario de cheques. Los atenienses consideraban que "el sorteo instauraba la democracia", es decir, todo ciudadano tenía la posibilidad de llegar a mandar. En la sociedad actual esta posibilidad de derecho va a sufrir, de hecho, una serie de limitaciones que no sufría en Atenas.

La nueva filosofía duda de que aquellos que obtengan más votos "los más populares", sean realmente los más sabios, o los más capacitados.

El capitalismo, el psicoanálisis y el marxismo que, según la nueva filosofía, son los más poderosos, serán los más atacados por Clavel.

Es difícil diferenciar los aspectos científicos y los ideológicos de cada uno de estos sistemas y especialmente los del marxismo, que constantemente actúa con la pretensión de que es un sistema científico.

Pöggeler sostiene que la mayoría de los filósofos modernos no llegan realmente a científicos y sí a agnósticos.

Kautsky fue uno de los marxistas más preocupados por la perspectiva científica de las ciencias naturales y por la cientificidad del marxismo.

El marxismo recoge la ideología del siglo XIX y es una cristalización notable de la ideología de nuestra época.

El marxismo ha tomado lo más positivo de distintas corrientes de pensamiento. "El marxismo se extiende a corrientes muy diversas como el revisionismo occidental, el neomarxismo americano, el sur marxista, y a pensadores tan diversos como Kautsky y Lenin, Mao y Marcuse, Habermas y el Che Guevara".(95).

Los presupuestos metafísicos del marxismo son la historia del hombre y la sociedad. El progreso es un ingrediente fundamental - de la historia y el hombre no es ajeno al desenvolvimiento del - progreso.

La materia en el marxismo soviético crea al hombre. Antes del hombre, la historia es la historia del proceso y del progreso humano. El hombre matiza los otros dos presupuestos metafísicos, es decir, la historia y la sociedad.

Para los marxistas la historia del progreso es el tiempo en el cual el animal hombre toma posición de sí mismo y se hace hombre.

Los trabajadores hacen el progreso. El progreso consiste en el control de las fuerzas de la naturaleza y satisfacción de las necesidades humanas: "A través del repetido proceso de la producción de la configuración de objetos, el hombre se va haciendo finalmente dueño de su propia forma de actividad, del "juego" de sus potencialidades".(96).

Para los marxistas el trabajo humaniza al hombre y es imprescindible en la lucha contra la miseria. El trabajo saca al hombre del reino animal y lo encamina al reino de las libertades.

Para el marxista es la sociedad la que constituye al hombre, - porque el hombre es para la sociedad.

El hombre trabaja y la clase dominante se apodera del producto de su trabajo. Ahora bien, según las teorías marxistas, el proletariado creará una sociedad sin clases dominantes donde nadie se apodere de lo producido por otro, porque no existiría la propiedad privada.

De todas formas, existen muchas concepciones distintas sobre - el marxismo, de tal forma que, al decir de Kolakowski, "no existe un marxista que no haya sido criticado por otro marxista". Para - Marcuse es mejor el camino practicado por el marxismo yugoslavo - que el seguido por el Che.

El proletariado revolucionario será el que haga la revolución, porque no existen revoluciones sin revolucionarios que las organicen.

Según el marxismo quien pierde la fe en el proletariado busca otros objetos que pueden substituir el objeto de su fe, y los puede encontrar en los intelectuales o en las ciencias.

La única fuerza que puede desencadenar el proceso histórico, - es, para los marxistas, la satisfacción de las necesidades, que motiva al hombre a controlar la naturaleza. La verdad es aquí una - función del progreso. El progreso se convierte en administrador - de la verdad.

El movimiento marxista construye su criterio de verdad con los presupuestos siguientes: "lo que contradice al hombre no es verdad: lo que impide liberarse no puede permitirse que sea verdadero".(97).

El marxismo glorifica al progreso como un instrumento de liberación. El marxismo no se lleva bien con la religión a pesar de los diálogos de marxistas y cristianos que indignan a Clavel: "Tou tes nos Compagnies d'Assurances intérieures devaient forcément se fondre en "Christ et Marx associés": salut sans risque, au prix - de la saine fatigue des défilés de la Nation à la Bastille".(98).

Clavel no cesa de criticar estos "fameux colloques "christiano-marxistes""(99). Dice que los abomina, pero en el caso de Garaudy, se muestra más comprensivo, "à Garaudy -que je m'abstiens d'attaquer, enfin, parce qu'il n'est pas, lui, christiano-marxiste, mais marxiste-chrétien".(100).

Algunos marxistas han criticado a Marx el que no comprendiera la fuerza social que tienen las religiones.

Para Engels la religión era un reflejo fantástico de la naturaleza que desaparecería como una enfermedad al cambiar esta situación de heteronomía del hombre con la naturaleza.

Las causas de la antirreligiosidad de Marx podrían reducirse a las siguientes:

a).- Causa biográfica: Marx es hijo de un abogado - judío que tuvo problemas a causa de su religión.

b).- La izquierda hegeliana: Tanto por la orientación de la teología liberal racionalista de las luces de B.Bauer como por la antropología arreligiosa de Feuerbach y las influencias de Max Stirner y Moses Hess queda fijada siempre en el pensamiento de Marx, aunque supere cierto naturalismo e individualismo burgués. La izquierda hegeliana, dice que Hegel abolió la religión.

Para Feuerbach a lo que Hegel llama espíritu es algo muy confuso. Piensa que tanto Hegel como Spinoza hacen, bajo el nombre de filosofía, una teología que se desconoce a sí misma. Las afirmaciones sobre Dios resultan ser proposiciones sobre el hombre. El hombre -la especie humana- es el sujeto y el predicado de los enunciados sobre Dios.

Feuerbach se cree antropoteísta: "Cuando más vacía es la vida, más lleno y concreto es su Dios. Vaciar el mundo real y enriquecer a Dios es lo mismo. Sólo un hombre pobre tiene un Dios vivo y rico".(101).

c).- El mesianismo marxista: Instala intencionadamente al hombre en su perfección frente a su pobreza utópicamente superada. La actitud de Marx es utilizar el ateísmo para convertir al hombre en revolucionario.

A partir del ateísmo, la teoría de Marx es una filosofía de la revolución absoluta, de la acción contra la propiedad privada. Los marxistas creen comprobar que cuando se mejoran las condiciones de vida y este mundo es más un paraíso que un "lacrimarum valle", el número de creyentes disminuye.

Lobkowitz no cree en la tesis de que Marx fuera bueno y Stalin

malo. Considera que es igualmente una contradicción defender el progreso indefinido del hombre. "Una filosofía teológica de la historia está condenada por principio al fracaso. Ninguna escuela filosófica del Oeste o del Este la defiende actualmente en serio" (102).

En cuanto a marxismo y democracia, hay que tener en cuenta que no basta organizarse democráticamente para que todos los problemas de la vida queden solucionados. Esto es sólo una solución pragmática de los problemas, pero éstos lo son de las personas. La juventud busca objetivos para servir y la democracia no le convence totalmente.

Hay que presentar el sentido de la actividad, que tiene implicaciones éticas, religiosas, etc. La filosofía consiste entonces en descubrir la fascinación de la contemplación como sentido posible de la vida humana; a ese sentido no responde el marxismo. Lobkowitz no cree en la discusión o diálogo con los marxistas. La relación marxismo-cristianismo, vgr., en Francia, es en gran parte una opereta.

La Escuela de Frankfurt con Marcuse, Adorno y Fromm se distancia del marxismo soviético y del marxismo oficial. No se interesan tanto por la economía cuanto por la filosofía, la literatura y los movimientos de masas. El éxito de esta Escuela parece deberse a las causas siguientes:

a).- Su análisis del nazismo como una consecuencia lógica del neo-capitalismo. Mientras no desaparezca el capitalismo, no desaparecerá el nazismo.

b).- Crítica de la democracia y del optimismo democrático. La democracia es relativamente aparente mientras subsista el neocapitalismo y las organizaciones marxistas del Este. La Escuela de Frankfurt reacciona frente al marxismo y frente al capitalismo llamado "científico".

Marcuse ideólogo de Mayo del 68 sostiene que el proletariado - actual está demasiado extenuado para hacer la revolución, y serán los intelectuales los encargados de llevarla adelante.

La revolución, según Marcuse, será social y política, pero sobre todo erótica. Es un cambio radical en la estructuración de - las necesidades del hombre, porque el erotismo actual es una perversión capitalista.

La ética marxista hunde sus raíces en el club de jóvenes hegelianos revolucionarios que asumen los ideales de la revolución - francesa. Más tarde en La ideología alemana, Marx dirá que ninguna predicación de las ideas morales sirve para nada. La moral idealista es la que tiene el público en la cabeza, pero el régimen capitalista niega la libertad, la igualdad y la comunidad, por lo - tanto es preciso acabar con el régimen capitalista, si se quiere confraternizar con los ideales de la revolución francesa. Para - Marx la única ética válida es la que se encamina hacia el comunismo, todas las demás éticas son reaccionarias.

La filosofía alemana del deber desciende del cielo a la tierra, la ética marxista pretende ir de la tierra al cielo.

La ética partidista la fundaría Lenin. La clase proletaria tiene muchas conciencias y se trata de unificarlas para la acción. El partido será pues, en definitiva, la fuente de la ética. El partido comunista quiere encarnar la ética proletaria. El socialismo científico encarna en la conciencia del partido comunista que será como la levadura de los demás partidos proletarios.

En un principio la máxima marxista era: "nuestra moral es lo - útil al proletariado". Después de Lenin la máxima es: "Nuestra moral es lo útil al P.C."

En China el partido es la vanguardia política y el agente de - la historia.

En el stalinismo la camarilla que vence en el Politburó es la

que impone la orientación ética. La ética pues, es la del caudillo Stalin y sus amigos.

En la ética marxista-leninista lo bueno es lo útil a la sociedad o a una clase determinada, "pero no toda acción útil es moral. Moralmente bueno es propiamente sólo aquel comportamiento que no sólo es útil a la sociedad, sino que se lleva a cabo también con la clara intención de ayudar al progreso social".(103).

Las críticas a los sistemas se efectúan desde distintos puntos de vista, pero suelen coincidir en que el sistema controla poderosamente, y deja poco espacio para la libertad individual.

Según Clavel este control terrorífico es uno de los instrumentos más eficaces del marxismo. Clavel comenta las afirmaciones que sobre el marxismo le hace un amigo suyo: "Sais-tu que sous le marxisme tu ne pourrais pas aller sans permission d'une ville à l'autre? Que tu ne pourrais pas vivre dans celle de ton choix? Qu'il te faudrait laisser les clefs de ton appartement, quand tu sors, au concierge de l'immeuble?. J'étais tout enfant, j'y croyais!... Plus tard, à vingt ans, que je l'ai trouvé méprisable, ce prêtre, avec ces trois fables réactionnaires!... On sait aujourd'hui l'exactitude des deux premières. M.André Glucksmann a vérifié la troisième..."(104).

Según el desidente Zinoviev la falta de libertad afecta a los filósofos que deben limitarse a repetir la doctrina oficial del partido. La filosofía soviética no hace prácticamente ética o estética. La lógica comienza a desarrollarse.

La filosofía soviética no llega a la población, está invadida por la ideología oficial: "La filosofía soviética está sometida totalmente al rígido control de los órganos del Partido. Más aún: dichos órganos, mediante los altos jerarcas de la filosofía, dirigen a la masa restante de los filósofos, masa que es un arma muy eficaz del partido en la educación ideológica de la sociedad y pa

ra el control ideológico sobre ella".(105).

La selección de los filósofos es muy rigurosa. La ideología, y no la sabiduría, es lo que cuenta. De ahí que el nivel actual - de la filosofía soviética "es escandalosamente baja. Para elevar, aunque sólo sea un poco, dicho nivel, se atrae a los medios filosóficos a matemáticos, físicos, biólogos, historiadores, etc." - (106).

Dentro de la filosofía soviética, existen honrosas excepciones. Hay algún especialista en Lógica y Teoría de la Ciencia, pero esto no se debe a la promoción marxista, sino a un cierto descuido de las autoridades filosóficas, o a razones de propaganda.

"Desde luego, desviaciones semejantes de la regla general no son estimadas y a menudo son perseguidas. Por eso, en adelante - consideraré estos casos como excepción de la regla y no como regla. Cierta vez, calificué a la filosofía soviética como un basurero - intelectual y moral y hoy no hay ningún motivo para rectificar - ese juicio, que sigo considerando de lo más adecuado".(107).

No sólo no se puede ir de un lugar a otro sin permiso, sino - que no se puede escribir lo que uno crea, pues "en las publicaciones funcionan censores y controladores seguros".(108).

"La filosofía soviética es una parte del aparato ideológico. - Intenta presentarse como ciencia, como la ciencia suprema, rigurosa y exacta. Los filósofos marxistas tienen, en Rusia, el deber - de "peinar" con el peine marxista todos los acontecimientos notables de la cultura; difundir y glorificar los discursos de los - dirigentes políticos y perseguir todo lo que se salga de los límites permitidos".(109).

Algunos marxistas aún insisten hoy día en que gracias al marxismo la filosofía adquirió el estatuto de ciencia, "el marxismo (por lo menos en la Unión Soviética) hace mucho que perdió toda - identificación científica, para convertirse en ideología



más riguroso sentido de la palabra. Puede ser que ahora constituya el más clásico ejemplo de ideología. Tal es la ironía de la - historia".(110).

Este incesante deseo de los marxistas de presentar el sistema marxista como científico, tiene una serie de razones: La ciencia había adquirido -y posee- un poderoso sentido dentro de la sociedad. Actuar en nombre de la ciencia significaba actuar bien, por el contrario, actuar de forma acientífica, significaba no tener - razón y estar pasado de moda.

El marxismo se presentaba como amigo y protector de la ciencia, es decir, del saber nuevo o bien fundado, del progreso que nos sa caría de la miseria y nos llevaría a un paraíso terrestre de feli cidad.

Para imponer una ideología no basta la violencia, también sirve la creencia, y el marxismo utilizaba la ciencia para que le cre yeran.

Marcuse tenía razón: en Mayo del 68 fueron los intelectuales - la vanguardia de la revolución. "Si el reloj de la Historia tuvi era que detenerse en esta hora, sería necesario decir que en mayo del 68, el sector más conservador, el más mistificado, el más pri sionero de las redes y de los señuelos del capitalismo burocrático moderno ha sido el de la clase obrera, y en especual la fracción que sigue al P.C. y la C.G.R. "(Coudray, La Breche)".(111).

Esto viene a poner en tela de juicio el carácter revolucionario del proletariado, tan recordado por Marx.

La sociedad francesa y el poder gaullista conformaron una forma de capitalismo-burocrático-moderno que desencadenó el mayo del 68.

Personas pertenecientes al proletariado colaboran por ignorancia o por temor con el sistema capitalista o el marxista. Soljenit sin se lamenta de que, en ocasiones, nuestros guardianes son per-

sonas sacadas del proletariado: "Las fronteras del Archipiélago - pasan por nosotros. Soljenitsin se interroga sobre la NKVD, policía política responsable y guardiana de los campos: "¿Cómo apareció esta horda de lobos en nuestro pueblo? ¿No tiene las mismas raíces que nosotros? ¿No proviene de la misma sangre?. Sí, de la misma sangre".(112).

Cabe preguntarse qué tienen el capitalismo y el comunismo para convertir a personas normales, gentes sencillas, en torturadores hitlerianos o torturadores del Gulag.

La respuesta no deja lugar a dudas sobre el poder real que estos sistemas llevan consigo, y la gran capacidad de aplicar la fuerza del aparato para conseguir la corrupción.

Soljenitsin, en un principio, reprocha que resistimos poco. Pero cuando examina las cosas más detenidamente, comprende que, debido a las perfectas técnicas de corrupción, es muy fácil resistir. Digamos que el resistir con éxito es más una excepción que una regla general. Sin embargo, "la resistencia nunca es inútil, desde el momento en que consigue suscitar el "alboroto". La historia de los campos rusos no interpela sólo a la sociedad rusa, sino a todo el Occidente".(113).

En Occidente los sistemas están convirtiendo la ética en una ética de la fuerza. El fuerte siempre tiene razón y él es el que decide lo que está bien o mal. Se cree que siempre ganan los buenos porque los vencedores, los fuertes son los que escriben la historia y los que dicen quién es el bueno y quién es el malo.

Para Clavel esta ética sólo puede llevar al hombre a un callejón sin salida. Toda comprensión del hombre como fuerza o como inercia productiva debe ser considerada capitalismo o capitalismo-marxismo generador de alienación.

Tanto Lévy como Clavel entienden que hay que dismitificar este tipo de ética y mostrar la barbarie del sistema.

La política de la fuerza se opone a la verdadera moralidad, aún cuando élla pretende decirnos qué es lo bueno y qué lo malo. Por eso Levinas dirá: "Es cuestión de gran importancia saber si la moral no es una farsa".(114).

Ni la fuerza ni la eficacia deben ser consideradas fuentes de moralidad: "Nuestra protesta se dirige contra la idea de que, en las luchas históricas -incluso a nivel del "Espíritu Universal"- la victoria corresponderá irremediabilmente a la causa justa, entendiendo por "causa justa" precisamente aquella que vencerá: con ello la afirmación de que "el futuro será de los justos" se reduce a una mera tautología, pues el que decide quiénes son los justos es aquel a quien pertenecerá el futuro".(115).

Quienes ejercen el control consideran, en ocasiones, que se puede hacer todo aquello para lo que se tiene fuerza. Incluso están convencidos de que la propia libertad no se conseguirá sin la fuerza: "¿Aspiráis a la libertad? ¡Locos! Tened la fuerza, y la libertad vendrá".(116).

Los explotados tienden a codiciar los métodos de sus explotadores y lamentan no tener fuerza suficiente para utilizarlos. El deber depende únicamente de si se tiene la fuerza suficiente.

Para los sistemas resulta razonable lo que es factible, lo viable. Se reduce la ética a "el arte de lo posible".

La ética de la fuerza y la sociedad de consumo se oponen tanto a la razón teórica como a la verdadera ética. La fuerza brutal, - la fuerza de los hechos quiere anular la racionalidad e invadir el pensamiento. Sartre, en este sentido, escribía "Si le proverbe dit: "mens agit at molem", la bêtise sera moles installée dans la pensée: une pensée dominée par le corps, c'est-à-dire par la nature".(117).

Los sistemas que han invadido el pensamiento son difíciles de regular, por eso asegura Clavel: "Le marxisme ne peut pas être -

rationnellement réfuté. ...encore il peut être dissipé par une - Critique de sa Raison".(118).

Los sistemas son una máquina muy eficaz para conservarse a sí mismos aún a costa de destruir al hombre.

El hombre que nos dejan ser, el hombre-modelo es la fuerza natural de cada medio interiorizada y funcionando como imperativo - fundamental. El fin que debe perseguirse es el de adaptarse, el de controlarse, el de ser como todo el mundo.

La ética de la fuerza pretende una alianza entre brutalidad y normalidad.

El discurso humano se convierte en un discurrir por los cauces imperados y legalizados. Lo que es quiere convertirse en lo que - debe ser sin ninguna posibilidad de diferencia o matización.

NovaK describe así la situación: El lenguaje ordinario es un - lenguaje de objetos, "...le langage emprunté au monde des objets peut nous amener par erreur à penser que la conscience est comme la perception des sens ou que le "monde" des sujets est une imitation du monde des objets".(119).

Al buscar un sentido, en el fondo, esperamos encontrar unas cosas. La racionalidad queda de antemano cosificada y cristalizada a la expectativa de una respuesta teórico-deductiva matematizable, o suspendida en el sueño utópico de un programa práctico total. - Sin embargo, también es posible aquí rechazar los ídolos, volver la espalda a las ilusiones y continuar siendo fiel a un verdadero deseo de racionalidad.

Keynes había dicho que quien no quiere seguir a ningún maestro, sigue siempre al peor de todos. Quien no quiere atender a la razón y prefiere la espontaneidad de los sentidos, se deja dirigir por el menos inteligente y por el menos racional de los maestros.

El pragmatismo utilitario convierte al hombre en un mecanismo funcional e industrial. La alienación humana le viene en parte -

de su vinculación absoluta con el poder industrial y con sus mecanismos productivos. Y como dijera Anaximandro: "De donde tienen - su origen los seres de allí les viene la corrupción, según el destino, pues se dan unos a otros retribución y pena por su injusticia según el orden del tiempo".(120).

El hombre fanático del progreso cree encontrar en él su salvación y su realización, pero lo que encuentra en realidad, -si hacemos caso a Clavel-, es su destrucción.

La irracionalidad consumista tiene un gran poder de encajar - los acontecimientos. Para el irracional hasta la guerra y el suicidio tienen explicación, pues ambos colaboran al equilibrio demográfico y a paliar el paro.

"Los críticos del capitalismo tienen razón al rechazar políticas que aceptan el hambre de hoy prometiendo la abundancia de mañana (y tienen razón al rechazar dicha promesa). Los críticos del socialismo tienen razón al rechazar políticas que aceptan el terror de hoy prometiendo el orden humano mañana (y tienen razón, - igualmente, al cuestionar la credibilidad de ese mañana)".(121).

Tanto el capitalismo como el comunismo pretenden poner la ética a su disposición, pero si prescindiendo de la situación nada - hay bueno y nada hay malo de por sí, se puede caer en la mitificación y en un escepticismo total.

Este escepticismo puede provocar una cierta disolución de la - conciencia ética de la humanidad e imposibilitar una base de solidez permanente. Se disuelven las razones morales y se evaporan - los valores.

La ética sería procurar guardarse de los falsos profetas que confunden la verdad con el éxito y el valor con la moda. La ética "significa aderire a valori che, per quanto scherniti e smentiti dall'innumerevole Fatto, continuano ancora a valere, a credere al loro sovrano Diritto. Significa stabilire che ci sono un Bene e -

un Male, non necessariamente in ogni luogo e in ogni tempo ma independentemente dal tempo e sia che el tempo ratifichi sia che no rarifichi la loro ostinazione a essese".(122).

La ética no se fundamenta en la nada ni en la mitificación: - "Los valores morales permanentes que se han ido formando en el - curso de la evolución humana son para nosotros el apoyo más firme cuando la realidad exige de nosotros una elección, que, a la postre, tiene carácter moral. En todo caso, tales valores son más - dignos de confianza que toda filosofía de la historia".(123).

La nueva filosofía profesa una alta estima a la ética. Las críticas que a diario recibe, insinúan, por otra parte, que dicha filosofía tiene cierta independencia y también cierto valor. Calificar a la nueva filosofía como "ideología de la nueva derechâ" parece una calificación superficial que no contempla los aspectos positivos de estos nuevos filósofos.

La nueva filosofía, al poner en entredicho los sistemas, formula un importante interrogante a los hombres de nuestra época.

Naturalmente este "poner en tela de juicio" es incómodo para - los políticos y para los instrumentos del poder: "Porque el problema no reside en esto, es infinitamente más radical: el poder - no se apropia el mundo, lo engendra constantemente en el conjunto de su dimensión. No expropia a los hombres sus moradas, les fija residencia , excava y fortifica sus nichos, donde, literalmente, arraigan. Lejos de desgarrar con malignidad la urdimbre de su tejido social, es el sastre que corta el paño de toda realidad. No es el mundo lo que él deshace, a reserva luego de volverlo a hacer, sino que, al contrario, lo hace sin referente y sin precedente. Esto es más difícil de pensar, el tema más arduo de un pesimismo consecuente; no se trata de esta realidad que roe y exfolia el Amo, sino de la forma misma de la realidad que él siempre engendra; si la realidad del capital, es como se sabe, desesperante,

vano es achacar a otro sus propios sueños y esperanzas; lo propio del poder, en una sola palabra, consiste en su función, y en su -vocación de modelar y recortar la realidad en cuanto tal".(124).

La realidad es modelada y presentada de acuerdo con los esquemas de los poderes políticos. El control se convierte en una ciencia: la ciencia del Estado.

Las nuevas generaciones creen escapar al control omnipresente del Estado. Creen ser auténticos y ecologistas: "La ética de la supervivencia como especie, el tinte ecologista que inevitablemente distingue a todos los movimientos y acciones en los que participan los jóvenes".(125).

Estos jóvenes bien alimentados y confortablemente instalados, creen conformar una clase especial que está más allá de los sistemas, más allá del bien y del mal: "Diríase que, antes que una edad de la vida, la juventud fuera un fenómeno de clase, una prórroga de irresponsabilidad concedida a los hijos de papá, puesto que - los obreros pasan sin transición de la adolescencia a ser hombres" (126).

Esta juventud está también perfectamente controlada por el sistema que ni les da puestos para trabajar, ni les deja capacidad - de reacción, ya en la Universidad, ya en la calle.

Los grandes sistemas no son capaces de ofrecer un empleo, o no creen conveniente ofrecerlo, ya que "el robo es quizá el medio - más antiguo de evitar el trabajo, y la guerra rivaliza con la magia en sus esfuerzos en conseguir algo por nada, conseguir mujeres sin poseer atractivo personal, lograr poder sin poseer inteligencia y disfrutar de las recompensas de un labor continua y pesada sin haber levantado un dedo en el trabajo, sin haber aprendido un solo conocimiento útil. Tentado por estas posibilidades, el cazador a medida que avanza la civilización se vuelve hacia la conquista sistemática: busca esclavos, botín y funda el Estado polí-

tico con el fin de asegurar y regular el tributo anual, imponiendo, en cambio, una pequeña porción de orden".(127).

Es necesario una nueva ética, una revolución cultural que nos encamine hacia un hombre nuevo.

Para Clavel esta revolución no puede proceder, en ningún caso, del marxismo: "À vrai dire, les écrits marxistes sur les événements de mai 1.968 me consternent, mais justement par ce qu'ils empruntent au vieux schéma, sans repenser, sans penser. Je ne reviendrai pas sur ce que j'ai dit dans Qui est aliéné? sur l'impossibilité entre tout marxisme orthodoxe et toute révolution culturelle, sur le magma nécessaire de toute tentative interprétative de Mai, par exemple, fidèle à la lettre de Marx".(128).

Habermas ha intentado demostrar que la verdad está muy relacionada con la libertad y con la justicia. Si el marxismo recorta las libertades, por este mismo hecho pone en entredicho su verdad y su capacidad de ayudar a una causa justa.

La verdad del cristianismo está relacionada con la comunión, la comunicación y la liberación.

Cuando el bien común y el egoísmo individualista entran en relaciones de confusión, la justicia se transforma en el oficio de los justicieros y manifiesta únicamente el estado de fuerza a que han llegado los distintos grupos rivales. En este caso la lucha por la vida se rebaja a combate callejero, mientras los apellidos revolucionarios caen en la tentación del poder por el poder y la razón de la fuerza. Así se entra en el círculo vicioso de la violencia.

Perdido el horizonte de la vida, el sentido de la vida, el escepticismo subterráneo se va introduciendo poco a poco hasta florecer en un cinismo o en un nihilismo.

El recurso a las masas en todo tiempo y lugar no deja de tener resabios gregarios: "El principio de la mayoría en su forma de -

juicios generales sobre todo y cada una de las cosas se ha convertido en una fuerza soberana a la que el pensamiento debe someterse. Es un nuevo Dios, no en el sentido en el que lo conocieron los pioneros de las grandes revoluciones, es decir, como una fuerza de oposición contra la injusticia insistente, sino como una fuerza para resistir lo contestatario".(129).

Quien convierte a la masa en un ídolo, debe adorarlo después e incluso ofrecerles sacrificios.

Esta idolatría pone al hombre fuera de sí y lo prepara para ir a la caza de los otros, utilizando la teatralidad de la vida y sus máscaras como forma aparente de convivencia y estimación.

Esta caza propicia el temor y el terror, la brutalidad y la inseguridad ciudadana. Se confunde el poder de la voluntad "con la voluntad de poder".

Ya Bacon había insistido en la necesidad de abandonar los ídolos de todo tipo, si se quería emprender un buen camino, ya fuera el camino de la ciencia, ya el camino de la política.

Hitler contó con la razón de las masas, pero más tarde se demostró que las masas no tenían razón, y que era más juicioso convencer con el pensamiento a las masas, que imponer las masas al pensamiento.

Llamamos pensamiento a una reflexión interior y profunda del hombre, o tal como dice Glucksmann: "Tal diálogo interior y silencioso del alma consigo misma es lo que hemos designado con el nombre de pensamiento".(130).

El alma que piensa, dialoga. Por eso Clavel que es partidario del pensamiento y no de los movimientos de masas, recomienda leer el pensamiento hecho diálogo: "Maurice Clavel aconseja leer la obra de Platón como el diálogo incesantemente recommencado con un Sócrates, enigmático y obsesivo".(131).

El pensamiento cartesiano se descubre en su reflexión, el pen-

samiento socrático es conocimiento de sí mismo, pero también es - conocimiento del otro, pregunta al otro.

El pensamiento vive mejor en los jardines de la individualidad que en las selvas de la masificación.

Los movimientos de masas protagonizados por el marxismo pueden adolecer de pensamiento, y es en este caso en el que se producen una serie de incoherencias. Hay marxistas que son consumistas, que gritan libertad y revolución con una Coca-Cola en la mano. Esta - masa está ansiosa de casi todo, pretende exprimir el limón del go - ce, antes de que todo se acabe. El hombre que se ha convertido en ídolo tiene miedo a su fin. Sabe que su dignidad es falsa y que - aunque lo tenga muy en secreto, el ídolo falso terminará por des- moronarse. Este es el desencanto de nuestro tiempo.

Al homo faber lo mató la mina de la que sacaba riquezas y tes - ros, pero de la que un buen día no pudo salir el minero. Al homo sapiens lo puede destruir un pensamiento confeccionado por los - grandes sistemas para que incapacite al hombre para pensar.

El representante actual del homo faber es el político y el in - dustrioso que con su frío calculador vende bienes materiales a - cambio de manos que trabajen para ellos, cabezas que asientan a - sus discursos, ojos que les miren con agradecimiento y sorpresa.

El homo sapiens es utópico para el homo faber, porque no cree en las cuantificaciones, porque origina una nueva sensibilidad - que se aparta de lo puramente empirista para desembocar en amistad creativa.

Para el homo sapiens el progreso no puede significar un puro - crecimiento, un trabajar más para producir más. El homo sapiens es un hombre lúdico que rechaza los sistemas y los modelos que ocu - tan la vida, la originalidad, las relaciones personales y el eco - logismo.

Según Clavel la única alternativa válida frente a la alienación

es Dios. Ahora bien, la alternativa que tiene a Dios como meta, - debe seguir unos caminos iluminados por ese Dios y que lleguen a esa meta. En este sentido, Clavel estaría de acuerdo en sustituir el trabajo esclavizado por un trabajo creador, el consumismo por una sencillez y una austeridad debida, el politiquero por una ética, la irresponsabilidad por una responsabilidad solidaria.

La nueva filosofía puede estar cayendo en algunas contradicciones que critica, pero no se puede negar el mérito de criticarlas y de criticarlas con severidad.

La nueva filosofía no va a resolver todos los problemas, ni si quiera lo pretende, pero sí puede llamar la atención frente a la coacción que ejercen los sistemas, frente a la economía de la incertidumbre y frente al antihumanismo del paro y de la explotación.

Frente a la organización tecnológica, el hombre no ha sabido - llegar a tiempo, no ha conseguido anticiparse, por lo que la técnica de la producción ha desbordado toda vigilancia y ha funcionado por encima de los hombres.

Frente a esta sociedad organizada y poderosa, muchos hombres han ido a la deriva sin encontrar principios o valores a los que asir se.

Para algunos hombres, y de manera creciente, se van dando cuenta de la necesidad de superar esta situación caótica. Están dispuestos a emprender nuevos caminos. Saben que sólo el trabajo y la razón combinados pueden alentar estas nuevas rutas, pero están convencidos igualmente de que el trabajo humano para ser fecundo, no puede ser una lucha contra la trascendencia, sino un método de caminar hacia Dios que es la meta del hombre trabajador y la única alternativa válida: "pour lui (Marx) l'homme fait la religion; - pour moi c'est la religion, ou plutôt Dieu, qui fait l'homme". - (132).

M. Clavel en una carta a Glucksmann, de 370 páginas, dice no -

comprender que puedan quedar fuera de la cultura los humildes y los pequeños, ya que, aunque está a favor de la Fe, no está en contra de la cultura; es más, está a favor de ella de tal manera que la considera base de la revolución. Bien es verdad que esta revolución cultural debe ir encaminada a la estructuración del Hombre nuevo que cree en Dios. Así lo expresa Clavel: "Il est vrai que - je ne puis supporter de voir les gens simples exclus pour "incompétence" des grands débats philosophiques de ce temps, débats que les spécialistes ou mandarins obscurissent comme pour se les réserver... Mais je ne flatterai pas le public en lui disant que - son bon sens a tout pouvoir d'arbitrage. Ce n'est malheureusement pas vrai. Il faut que s'ajoute à sa lumière naturelle une certaine culture, ainsi qu'un certain exercice de la critique, aujourd'hui de plus en plus difficile".(133).

Esta crítica constituiría un primer punto de arranque para la creencia en el Hombre. Sería algo así como el diablo. Este diablo crítico, del cual habla Glucksmann, diablo que anima a Clavel a - escribirle por medio de este libro.

Decía Glucksmann: "Je ne crois pas en Dieu, mais, à lire le - Goulag, je crois au diable". Esta frase Clavel la transforma en - otra parecida: "Je ne crois pas encore en Dieu, mais déjà au diable".(134). Esto es ya un principio de creencia en socratismo o en kantismo contemporizado, que gusta a Clavel. Yo me pregunto, afirma Clavel, si este diablo liberador no sería un punto clave para el diálogo con el amigo, con la Humanidad que intenta dirigirse a la Fe por la crítica. ¿No fue la Crítica de la Razón Pura de Kant por la que intentó conocer el Ser la que le llevó, ante la imposi**bi**lidad de ese conocimiento, a la Fe en La Crítica de la Razón - Práctica? ¿No fue la ignorancia sabia de Sócrates la que ha con**du**cido a muchos a la fe, ante la imposibilidad de la ciencia de - conocer la cosa en sí? "Ce prétendu savoir était une "illusion na

turelle" de la raison humaine qui, à l'aise dans l'expérience, -
par la science, en attribuait le mérite et la vertu à ses raison-
nements purs et par eux prétendait aller plus loin ou plus haut -
que l'expérience, se perdant dans le vide...".(135)‡

Casi paralelamente a Los maestros pensadores de Glucksmann, -
Clavel escribe Socrate para contrarrestar el poderío de la ciencia
ante la fe, sin invalidar la cultura como base de la revolución -
hacia el Hombre con mayúscula. Y "Je m'explique: j'ai déjà écrit
Socrate, vous le savez, pour compléter modestement votre livre, -
pour contrevalancer la fatalité de vos maîtres par un recours po-
ssible, une issue entrouverte, une chance: bref le désespoir par
l'espoir, et vous y avez souscrit".(136).

La tradición filosófica que se afianza en que podemos corocer
la realidad profunda del Ser, choca contra la frase socrática de
que "sólo sé que no sé nada". Según Clavel, el entendimiento, co-
mo parte de este conglomerado humano, nunca puede llegar al cono-
cimiento del Ser. Toda la metafísica es un juego de palabras del
ser al Ser y viceversa transfiriendo al primero la majestad del -
segundo. El orgullo del entendimiento nunca puede llegar al Ser.

La distinción entre entendimiento y razón, hecha por Kant, ha
sido aprovechada por Hegel que, bajo el pretexto de corregir una
incoherencia, dejará al entendimiento como conocedor de lo sensi-
ble, elevando la razón al conocimiento del Absoluto, pero el Ab-
soluta referido a Dios sólo es cognoscible por la Fe. La razón -
no tiene nada que hacer, nos dirá Clavel.

Lo triste es que Kant así lo había admitido, y Hegel vuelve a
darle supremacía a la ciencia, aún a riesgo de acompañar al dia-
blo. Prefiere Hegel estar en el infierno con la ciencia, que en -
el cielo con la Fe.

Kant fue feliz por su obscuridad, ya que la claridad no se po-
día alcanzar por la razón, sino por la fe en el Ser. Hegel, sin -

embargo, prefiere enseñar en el infierno: "Bon! Puisque c'est com me ça, je vais enseigner en enfer", dirá Hegel.

Clavel no está conforme con la liberación del hombre por el -- hombre, pues esta liberación sólo se consigue en el Hombre. Así - se lo manifiesta a Glucksmann: "Ah, qui va libérer la liberté des hommes?...

Vous?... Moi?... Allons, regardons-nous dans une glace puis face à face, et rions ensemble, nous pauvres... Je parie que vous allez rire le premier, vous, beaucoup plus humble que moi...".(137).

Para Clavel lo que hace al Hombre, con mayúscula, es aquello - que le transcierde, y que le pone por encima de todos los sistemas y modelos. Según él, sólo una fe no anclada en el presente, sino proyectada en el más allá, teniendo como meta Dios, es válida para una formación auténtica del Hombre. Así lo entiende Gachoud - interpretando a Clavel: "Au-delà des normes, qu'elles fussent légales, scientifiques, idéologiques, sociales ou politiques, au-de là des systèmes"(138).

Para Clavel la distinción entre filosofía y Fe aparece en varios de sus textos como bastante clara, aunque siempre deja un - respiro para la elección, y así respondiendo a Birault dice: "Tu devras convenir qu'il y a place pour deux "penssées", ainsi enten dues: 1) celle de l'Ecce Homo, celle de l'homme, où le don est - offert et reçu librement entre personnes; 2) celle qui dit au - contraire: "Ce qui est essentiel, ce n'est pas l'homme, c'est - l'être" et: "Le Dasein dans l'homme n'est rien d'humain"... A - chacun le choix..."(139).

Sin embargo Clavel siempre ha estado en contra de los "maestros pensadores". Quien peor sale de la contienda es el filósofo alemán Hegel a quien le acusa de ser el iniciador del complot - contra la transcendencia del hombre en la filosofía occidental. "Je crois, je vérifierai autant que possible que son projet exis-

tentiel, son choix des choix est le refus de la transcendance vécue, autrement dit de la foi et de ses déchirures".(140).

Pero la auténtica posición de Clavel ante toda filosofía y los diversos métodos es ésta: "Voilà ma position: la Révélation dispense de Philosophie, et je suis un petit, un homme révélé, mais qui a pu, par sa formation critique, se faire assez efficacement chien de garde vis-à-vis de l'illusion philosophique et métaphysique où il me semble, ce sera ma dernière flèche, où il me semble que vous plongez encore avec une grandeur intellectuelle que je respecte et que j'admire".(141).

NOTAS:

- (1).- CLAVEL, M.: Combat, 48 (traducción mía)
- (2).- CLAVEL, M.: idem, 60.
- (3).- CLAVEL, M.: idem, 62.
- (4).- CLAVEL, M.: idem, 70: ("Repartir à zéro en l'an zéro, - c'est inespéré").
- (5).- CLAVEL, M.: Combat, 80.
- (6).- CLAVEL, M.: idem, 85.
- (7).- CLAVEL, M.: idem, 87.
- (8).- CLAVEL, M.: idem, 97.
- (9).- CLAVEL, M.: idem, 138 y 139.
- (10).- CLAVEL, M.: idem, 143.
- (11).- CLAVEL, M.: idem, 158.
- (12).- CLAVEL, M.: idem, 166.
- (13).- CLAVEL, M.: idem, 174.
- (14).- CLAVEL, M.: idem, 179 y 180.
- (15).- CLAVEL, M.: La perte et le fracas, Flammarion, Paris, 1.971, 11.
- (16).- AUBRAL, F.: y DELCOURT, X.: Contra la nueva filosofía, 31.
- (17).- CLAVEL, M.: Qui est aliéné?, 7-5-6 (Traducción mía).
- (18).- CLAVEL, M.: idem, 43.
- (19).- BAUDRILLARD: El espejo de la producción, traducción castellana de I. Agoff. Barcelona, 1.980. Gedisa, 91.
- (20).- CLAVEL, M.: Qui est aliéné?, 49-50.
- (21).- CLAVEL, M.: idem, 51.
- (22).- CLAVEL, M.: idem, 52.
- (23).- Resumen de una cita más amplia de G. Schiwy, Kultur, 19-20.
- (24).- CLAVEL, M.: Qui est aliéné?, 52.
- (25).- FOUCAULT, M.: Las palabras y las cosas, traducción castellana de E.C. Frost, S. XXI, 3ª, 319. México.
- (26).- FOUCAULT, M.: idem, 326.
- (27).- FOUCAULT, M.: idem, 373.

- (28).- CLAVEL, M.: Qui est aliéné?, 55.
- (29).- O'CONNOR, E.: Le renouveau charismatique, Beauchesne, Paris, 1.971.
- (30).- CLAVEL, M.: Qui est aliéné?, 58 y 59.
- (31).- CLAVEL, M.: idem, 59.
- (32).- CLAVEL, M.: idem, 59.
- (33).- CLAVEL, M.: idem, 59.
- (34).- CLAVEL, M.: idem, 60.
- (35).- CLAVEL, M.: idem, 62.
- (36).- ORTIZ-OSEE, A.: Mundo, hombre y lenguaje crítico, Sígueme, 76 y 77. Salamanca, 1.976.
- (37).- CLAVEL, M.: Qui est aliéné?, 172.
- (38).- CLAVEL, M.: idem, 190.
- (39).- CLAVEL, M.: idem, 195.
- (40).- CLAVEL, M.: idem, 202.
- (41).- CLAVEL, M.: idem, 203.
- (42).- CLAVEL, M.: idem, 204.
- (43).- CLAVEL, M.: idem, 208.
- (44).- CLAVEL, M.: idem, 211 y 210.
- (45).- CLAVEL, M.: idem, 215 y 214.
- (46).- CLAVEL, M.: Qui est aliéné?, 216. Jambet, Ch. y Lardreau, G.: El Angel. Ontología de la Revolución. I. Trad. castellana - de A. Cardín. Ucronia, 226. Barcelona, 1.979.
- (47).- CLAVEL, M.: Qui est aliéné?, 220 y 221.
- (48).- CLAVEL, M.: idem, 222.
- (49).- CLAVEL, M.: idem, 224.
- (50).- CLAVEL, M.: idem, 226.
- (51).- CLAVEL, M.: idem, 227.
- (52).- CLAVEL, M.: idem, 228.
- (53).- CLAVEL, M.: idem, 230.
- (54).- CLAVEL, M.: idem, 234.
- (55).- CLAVEL, M.: idem, 236.
- (56).- CLAVEL, M.: idem, 237.

- (57).- CLAVEL, M.: Qui est aliéné?, 250.
- (58).- MARCEL, G. y RICOEUR, P.: Gespräche. Frankfurt A.M., Knecht, 1.970, 99 y 100.
- (59).- LEVY, B-H: La barbarie con rostro humano, 192.
- (60).- CLAVEL, M.: Critique de Kant, 631.
- (61).- CLAVEL, M.: idem, 646.
- (62).- CLAVEL, M.: idem, 22.
- (63).- CLAVEL, M.: idem, 22.
- (64).- CLAVEL, M.: idem, 22.
- (65).- GLUCKSMANN, A.: Cynisme et passion, traducción castellana - de J. Jordá, ed. Anagrama, 125. Barcelona, 1.982.
- (66).- Citado por Glucksmann en Cynisme et passion, 26.
- (67).- GLUCKSMANN, A.: Les maîtres penseurs, 67.
- (68).- GLUCKSMANN, A.: idem, 67.
- (69).- GLUCKSMANN, A.: idem, 67.
- (69)-bis, 1.- CLAVEL, M.: Ce juif de Socrate, 16.
- (69)-bis, 2.- CLAVEL, M.: idem, 20.
- (69)-bis, 3.- GACHOUD, F.: M.Clavel du glaive à la foi, ed. PUF, 156. Paris, marzo 1.982.
- (69)-bis, 4.- CLAVEL, M.: Ce juif de Socrate, 64.
- (69)-bis, 5.- GACHOUD, F.: M.Clavel du glaive à la foi, 160.
- (69)-bis, 6.- CLAVEL, M.: Ce juif de Socrate, 155.
- (69)-bis, 7.- CLAVEL, M.: idem, 156.
- (69)-bis, 8.- CLAVEL, M.: Nous l'avons tous tué ou "ce juif de Socrate", 9.
- (69)-bis, 9.- CLAVEL, M.: Ce juif de Socrate, 11.
- (69)-bis, 10.- CLAVEL, M.: idem, 38.
- (69)-bis, 11.- CLAVEL, M.: idem, 46.
- (69)-bis, 12.- CLAVEL, M.: idem, 92.
- (69)-bis, 13.- CLAVEL, M.: idem, 94.
- (69)-bis, 14.- CLAVEL, M.: idem, 307.
- (70).- CLAVEL, M.: Qui est aliéné?, 52.
- (71).- FOUCAULT, M.: Les mots et les choses, 319.

- (72).- FOUCAULT, M.: Les mots et les choses, 373.
- (73).- FOUCAULT, M.: La Arqueología del Saber, (última frase).
- (74).- O'CONNOR, E.: Le renouveau charismatique, Beauchesne, Paris, 1.971.
- (75).- CLAVEL, M.: Qui est aliéné?, 59.
- (76).- MARCEL, G.: Le Mystère de l'être, vol. I, prólogo.
- (77).- MARCEL, G.: idem, 182-183.
- (78).- GARAUDY, R.: Perspectives de l'homme, traducción castellana de la editorial Fontanella, Barcelona, 1.970, 153.
- (79).- MARCEL, G.: L'homme problématique, 181.
- (80).- JAMBET, CH y LARDREAU, G.: El Angel, 226.
- (81).- CLAVEL, M.: Qui est aliéné?, 225.
- (82).- CLAVEL, M.: idem, 226.
- (83).- GARAUDY, R.: Perspectives de l'homme, 285.
- (84).- GARAUDY, R.: idem, 285.
- (85).- Citado por GARAUDY, R.: Perspectives de l'homme, 288.
- (86).- idem, idem, 290.
- (87).- LEVY, B.-H.: La barbarie con rostro humano, 167.
- (88).- CLAVEL, M.: Qui est aliéné?, 7.
- (89).- JUAN PABLO II: Laborem Exercens, ed. Cuadernos "Ya", Madrid, 1.981, 315.
- (90).- JUAN PABLO II: idem, 20.
- (91).- PABLO VI: Populorum progressio, ed. BAC, Madrid, 1.976, 339.
- (92).- PABLO VI: idem, 340.
- (93).- LEVY, B.-H.: La barbarie con rostro humano, 146.
- (94).- GLUCKSMANN, A.: Cynisme et passion, 15.
- (95).- SALDIVAR, G.: "Desmitificar al Che (entrevista con Roberto Guevara). El viejo topo, 17 (1.978) 11-15.
- (96).- MARCUS, G.: Marxismus es "antropología", traducción castellana de M. Sacristán, 15. Barcelona, 1.974.
- (97).- UREÑA, E.M.: La teoría crítica de la sociedad de Habermas, 95. Madrid, 1.978.
- (98).- CLAVEL, M.: Dieu est Dieu, nom de Dieu! 52.

- (99).- CLAVEL, M.: Ce que je crois, 25.
- (100).- CLAVEL, M.: idem, 51.
- (101).- FEUERBACH, L.: Das Wesen des Christentums, traducción castellana de J.L. Iglesias. Salamanca, 1.975, 73.
- (102).- LOBKOWICZ, N.: "Finalidad". Marxismo y Democracia, Filosofía, 3, 46.
- (103).- WIEDMANN, F; y otros: Ética, en Marxismo y Democracia, Filosofía, 2, 120.
- (104).- CLAVEL, M.: Dieu est Dieu, nom de Dieu!, 50 y 51.
- (105).- ZINOVIEV, A.: "Situación actual de la filosofía soviética" en La Filosofía del Marxismo, ed. Dorcas, Madrid, 1.980, 82.
- (106).- ZINOVIEV, A.: idem, 82.
- (107).- ZINOVIEV, A.: idem, 83 y 84.
- (108).- ZINOVIEV, A.: idem, 85.
- (109).- ZINOVIEV, A.: idem, 85.
- (110).- ZINOVIEV, A.: Ciencia y Marxismo, 99.
- (111).- Citado por COHN-BENDIT, D.: El izquierdismo, remedio a la enfermedad senil del comunismo, Editora Americana, México, 1.969, traducción castellana de D. Guanse, 144.
- (112).- GLUCKSMANN, A.: La cocinera y el devorador de hombres, ed. Madrágora, Barcelona, 1.977, 16.
- (113).- GLUCKSMANN, A.: idem, 22.
- (114).- LEVINAS, E.: Totalité et infini, traducción castellana de D.E. Gillot, Salamanca, 1.977, 47.
- (115).- KOLAKOVSKY, L.: Der Mensch ohne Alternative, traducción castellana de A.P. Sánchez Pascual, Madrid, 1.970, 99.
- (116).- STIRNER, M.: Der Einzige und sein Eigentum, traducción castellana de E. Subirats, Barcelona, 1.974, 131.
- (117).- SARTRE, J.-P.: "Sur la bêtise", un texto inédito de Jean - Paul Sartre, Magazine Littéraire, 103-104 (1.975), 32.
- (118).- CLAVEL, M.: Qui est aliéné?, 183.
- (119).- NOVAK, M.: Belief and Unbelief, traducción francesa de J. Chambert y D. Piveteau, Paris, 1.969, 143.
- (120).- KIRK, G.S., y RAVEN, J.E.: The presocratic philosophers, - traducción castellana de J. García Fernández, ed. Gredos, Madrid, 1.969, 169.

- (121).- BERGER, P.L.: Pyramids of sacrifice, Political Ethic and Social Change, traducción castellana de J.García Abril, Santander, 1.979, 12.
- (122).- LEVY, B-H.: Le Testament de Dieu, traducción italiana de - Baldini, Cerutti y L.Rizzo, Milano, 1.979, 225.
- (123).- KOLAKOVSKY, L.: Der Mensch ohne Alternative, 76.
- (124).- LEVY, B-H.: La barbarie con rostro humano, 50.
- (125).- De MIGUEL, A.: Los narcisos. El radicalismo cultural de los jóvenes, Barcelona, 1.979, 26.
- (126).- SARTRE, J.P.: "Materialismo y Revolución". La República del silencio, Traducción castellana de A.L.Bixio, Buenos Aires, 1.965, 89.
- (127).- MUMFORD, L.: Technics and Civilization, traducción castellana en Alianza editorial, Madrid, 1.977, 100.
- (128).- CLAVEL, M.: Qui est aliéné?, 184.
- (129).- HORKHEIMER, M. y otros: A la búsqueda del sentido, Salamanca, 1.976, 85.
- (130).- GLUCKSMANN, A.: Cynisme et passion, 77.
- (131).- GLUCKSMANN, A.: idem, 76.
- (132).- CLAVEL, M.: Qui est aliéné?, 180.
- (133).- CLAVEL, M.: Deux siècles chez Lucifer, (lettre à Glucksmann sur le diable), ed. Seuil, Paris, 1.978, 11.
- (134).- CLAVEL, M.: idem, 18.
- (135).- CLAVEL, M.: idem, 47.
- (136).- CLAVEL, M.: idem, 65.
- (137).- CLAVEL, M.: idem, 350.
- (138).- GACHOUD, F.: Maurice Clavel du glaive à la foi, 10.
- (139).- ----- "Le Monde", 7 de Octubre, 1.978, 2.
- (140).- CLAVEL, M.: Deux siècles chez Lucifer, 152.
- (141).- CLAVEL, M.: Délivrance, 120.

- 133 -

CAPITULO III

ANTICAPITALISTAS Y ANTIMARXISTAS

CAPITULO III. ANTICAPITALISTAS Y ANTIMARXISTAS:

3.1.- ANTICAPITALISTAS POR ESO ANTIMARXISTAS:

Clavel cita al teórico marxista y dirigente del partido comunista húngaro G. Lukács: "El materialismo histórico es la conciencia propia de la sociedad capitalista".(1). Esa es la producción ideológica de la infraestructura económica capitalista. Según las tradiciones marxistas, la superestructura no se puede refutar teóricamente, por tanto nada peor para el marxismo que esa frase.

El dirigente húngaro fue obligado a rectificar, pero lo escrito, escrito está.

Para la Nueva Filosofía, la crítica al marxismo no consiste en una cuestión de gusto o una veleidad arbitraria, sino en una necesidad de base, que puede resumirse en tres pasos:

a).- Se trata de un problema importantísimo de nuestra cultura.

b).- Los amos no son buenos aunque sean de izquierdas y parece que el ser de izquierdas no los mejora demasiado.

c).- Aunque Aubral y Delcourt se sonrían, la petición del nuevo filósofo Dollé tiene una gran profundidad humana: "Lo que pido al pensamiento es que me haga creer que hay otro lugar distinto de la correlación de fuerzas".(2).

La glorificación de la fuerza es muy propia de la sociedad productiva, muy lógica en el productor, pero una vez más lo que encanta es lo que mata. El proletariado está prendado de la fuerza empresarial y la ama secretamente hasta hacerla carne propia.

Una brillante seducción según nos asegura Baudrillard: "Se nos ha dicho que todo dependía de la producción; ¿y si todo dependiese de la seducción?". Habría ahí un medio para tomar a contrapié -

la economía política, la economía del deseo y todas esas disciplinas que, de hecho, han ocultado la seducción, un medio de disolverlas, merced a un desplazamiento radical de la perspectiva"(3).

El proletariado está encantado por el resplandor empresarial a cuya aureola aspira secretamente, y esta seducción engendra la corrupción proletaria y así el poder revolucionario del proletariado desaparece poco a poco o va quedando neutralizado.

La nueva filosofía intenta romper este maleficio para abrir un nuevo camino a la revolución. El opresor ahora es nuestro mismo mundo que se ha solidificado y afirmado como absoluto el resultado de todo un proceso bien conocido que trataremos de exponer: - "Une autre Résistance fait irruption aujourd'hui à Nanterre et à la Sorbonne, l'opresseur étant notre monde".(4).

Clavel considera que, "la economía es una superestructura, como dicen ciertos maoístas"(5), una simple consecuencia de algo más profundo que afecta a toda la civilización occidental y al hombre que ella supone. Este hombre que quiere reinar más allá de la muerte de Dios, es un reflejo, como veremos, fantasmal de la ideología de la finitud.

La infraestructura para Clavel es lo cultural: "Le point de départ, je l'ai dit, est un postulat et le restera toujours: l'idée que le culturel, au sens le plus profond et obscur de l'inconscient collectif, non seulement psychique mais épistémique et métaphysique (aucun de ces termes ne me contente tout à fait, mais qu'y puis-je?), ce culturel donc, antérieur à toute structure générale de pensée, de connaissance, et donc de réalité pour l'homme, est la véritable infrastructure".(6).

Foucault en la analítica de la finitud insiste en que el hombre actual es un producto de las positividades modernas, a saber el trabajo, el lenguaje y la biología, pero ésta no es la verdadera naturaleza humana: "Vemos que las ciencias humanas no son un aná-

lisis de lo que el hombre es por naturaleza; sino más bien un análisis que se extiende entre aquello que el hombre es en su positividad (ser vivo, trabajador, parlante) y aquello que permite a este mismo ser saber (o tratar de saber) lo que es la vida, en qué consisten la esencia del trabajo y sus leyes y de qué manera puede hablar".(7).

Pero de hecho lo único que cuenta es la sustitución del hombre por las nuevas positividades, el hombre no pinta nada y va a desaparecer en silencio. Ahí nos lleva la pretendida civilización - occidental.

Glucksmann por su parte, ya había denunciado "la glorificación del trabajo creador en el marxismo, que en realidad convierte al hombre en soldado, en militante y militarizado, que por llamarse revolucionario, no deja de ser soldado"(8). ¡Valiente y pundonorosa forma de utilizar al hombre en beneficio de la industria bajo capa de los más altos ideales!. En tan bajas artimañas, capitalismo y marxismo, no difieren demasiado: "Marx cae en este caso en - el idilio. ¿Qué se ha ganado con sustituir al capitalista por un funcionario? Axioma: Los amos sólo pasan el poder a los amos. No por mala voluntad o por egoísmo, sino porque el poder "del capital" sigue siendo poder de abstraer y porque abstraer, concebir, equivale a "dominar" (Hegel).

Los maestros pensadores nunca han realizado otra cosa que comentarios delicados, sutiles e interminables del punto de vista - del dominante: a sus ojos, el dominado, recluso en su particularidad, carece de punto de vista".(9).

Los presupuestos del marxismo llevan a sus propias consecuencias: El sometimiento de lo humano a lo productivo, el hombre cristalizado por la ontología de la producción.

Lo mismo ha de decirse del capitalismo, siempre tan democrático como devaluador del hombre trabajador. Por eso debe inventarse

otra cultura, pues nos encontramos en el año cero del pensamiento. Tal es la llamada de mayo del 68: "Avez-vous remarqué comme on - parle beaucoup moins du structuralisme, qui faisait fureur en mars-avril? Ce n'est certes pas un argument, mais il est clair que la prise de parole absolue de Mai a contesté et cassé toutes structures. Or comme l'humanisme, sirop bourgeois ou opium marxiste, est encore plus mort si possible, comme notre dernier langage était - en effet structurel, nous serions donc entre deux cultures et deux langages, dans une année zéro de la pensée".(10).

La ética de la fuerza, venga de donde venga, no convence.

"Clavel se apoya en Nietzsche para desenmarcar la denominación de la fuerza con nombre socialista y advertir del hegelianismo - invertido de Marx, avodado por consiguiente al mismo Estado y al mismo estilo de terror".(11).

Es inevitable el vacío creado por la destrucción del hombre o la marginación de los individuos concretos. De ahí también la enemiga entre marxismo y nacionalismos y finalmente la dictadura sobre el proletariado y el "Pouvoir sur les pauvres".(12).

Arraigados en el espíritu de los hombres, el capitalismo y el marxismo los convierten en sus fuerzas productivas, pero ambos, - después de mayo del 68 o comienzo de la liberación, "sólamente - les resta un veranillo de San Martín".(13).

El hombre finito ha terminado, comienza ya a despertar de su - ensueño terrenal. La alienación más profunda ha comenzado a romper se. "La disolución y la muerte del hombre ha tropezado ya con la rebelión. Ante la desnaturalización del misterio inefable del hombre, todas las capas sociales convertidas hace tiempo hacia la - inercia comienzan a reaccionar lentamente".(14).

Para Clavel toda comprensión del hombre como fuerza, como fuerza de trabajo o como inercia productiva, se llame capitalista o - se adjective de marxista, es una misma alienación frente a ella se

propone al hombre absoluto de Kant y del cristianismo como nueva alternativa.(15). Se rechaza, por tanto, igualmente que el capitalismo sea preparación o frase previa del verdadero socialismo. - La alternativa debe ser radicalmente distinta. El problema no es sólo la plusvalía, la misma esclavitud y enajenación de las relaciones laborales es ya un infierno; pues en el contrato laboral - jurídicamente libre una de las partes no puede rehusarlo prácticamente y por ese camino no hay solución: "La théorie de la plusvalue comme exploitation ou frustration a pour seul fondement possible l'absolue différence métaphysique, déjà là, entre l'homme et la chose. Hors de cela, point de salut"(16). Sin esa diferencia cualitativa... el marxismo se hace mecanicismo y la justicia se queda en justeza (17) y ajuste de cuentas. Entonces el stalinismo es la más pura consecuencia de la dialéctica, y la adoctrinación ideológica cobra una importancia capital, una vez comprobado que el desarrollo económico y la infraestructura de las fuerzas productivas no generan tanta revolución como se esperaba.

Poco a poco, los obreros se duermen, la desunión se extiende y la alienación se confunde con la cultura misma. La cultura de la productividad da el primado a la economía y el reino a la dialéctica asimilativa.

En opinión de Clavel, "Marx confunde el efecto con la causa" - (18). La cultura de la finitud carente de orientación y falta de horizontes lleva a estas consecuencias alienantes... Tal es la secreción de la clase dominante para la cual los demás hombres son meros útiles productivos.

Para Clavel dialéctica y materialismo se contradicen, porque lo dialéctico supone inexactitud, mientras lo material indica concreción y cuantificación absoluta. No hay dialéctica sin admitir la posibilidad de lo ausente, de lo impensado. Pero si se mienta al ausente que con frecuencia es también por el momento al menos in-

visible, no debe ser para invocar su poder infinito de coerción, sino para atribuir valor a cada ser y desde luego de modo preferencial al hombre, esta es la línea de Kierkegaard, de Mayo del - 68, del cristianismo y de Kant.

Pero en una mentalidad productiva, ¿Dónde reconocer lo ausente? ¿A qué referirá su definición del hombre, sino a la productividad? inmediata y a su propia utilidad? Si el hombre está alienado, para salir de la alienación deberá haber algún conocimiento o ligera intuición de un futuro hombre integral. En otro caso no sería posible descubrir la alienación. La sociedad productiva usa aún - términos de derecho, deber, verdad y justicia.(19), pero ¿tiene - eso algún sentido todavía cuando se supone que son un producto - claro y determinado de la misma infraestructura?

Y en cuanto a la plusvalía ¿Es que hay o puede haber un salario verdaderamente justo?. ¿A qué se referirá la plusvalía en la era de las máquinas?. ¿Tiene aún el marxismo algún sentido real y puede mantenerse su propia lógica después de la época de las manufacturas? Si la máquina puede liberar al hombre ¿Es que éste es lo - inhumano? (20). Y el trabajo de los sabios ¿Es como una tarea no productiva, improductivo por definición según parece creer E. Mandel? (21), y para no preguntar más en esta línea ¿Es la propiedad privada un mal tan absoluto? y ¿qué distinciones deben hacerse - respecto a ella?

¿Se puede hablar en esta mentalidad realmente de lo que es culitativo? Marx deja el Absoluto de Hegel, pero lo sustituye por - San Prometeo, primer santo del calendario marxista. Ahora bien - Prometeo ha dejado de ser un mito de lo humano para convertirse - en un simple cuento.

El hombre prometéico está completamente descalificado por la - nueva filosofía, porque no constituye ninguna alternativa de nada que valga la pena (22). Con el espíritu prometeico se abandona -

un idealismo teórico, pero sólomente para dar en un idealismo empiricista que aunque parece muy distinto del anterior, tiene más en común que de diverso.

Por lo tanto y en definitiva es necesario cambiar radicalmente este mundo para encontrar absolutamente al hombre (23). Capitalismo y marxismo son incompatibles con una verdadera revolución cultural, porque su reforma cultural ya la hicieron o deshicieron hace tiempo.

El hombre está más allá de las cosas y de sus esencias, según comprendió Kant hace un par de siglos. Kant abrió un camino de resurrección más allá del empirismo y del ensimismamiento. El hombre no es ya naturaleza -Ortega-, ni sistema -Hegel-, ni productividad -Marx-. La productividad y el progreso no es la liberación del hombre. Si fuera así, el productivismo marxista tendría razón al entusiasmarse con la revolución. Por el contrario, la dinámica de la productividad convierte al hombre en su espectro alucinado y alienado. Ahora bien, Marx también luchó por la reducción de la jornada laboral, por el salario familiar y por lograr una producción controlada que permitiera al hombre tener tiempo libre.

No se puede convertir al obrero en una máquina de hacer espectros, y por eso, el inconsciente colectivo-productivo considera al obrero como una maldición (24). Tal es la metafísica de la productividad capitalo-comunista y por lo mismo, la nueva filosofía encuentra en ella tanta enemistad.

3.2.- EL MITO DEL PROGRESO:

El concepto de progreso generado por la Ilustración, se ha constituido en uno de los pilares de la cultura occidental. El concepto de progreso subyace a la dialéctica hegeliana y marxista, inclu

so a la teoría de la evolución. No obstante, el progreso ha tenido sus críticos desde su mismo origen: Rousseau no dudó en criticar el progreso indiscriminado, sosteniendo por este motivo duras polémicas con Voltaire y los ilustrados franceses.

El progreso ha sido un dios al que se le han inmolado muchas víctimas y que, sin embargo, pretende que todos los sacrificios están bien empleados si se consigue progresar. Algunos autores han llegado a la conclusión de que, para que el hombre sea feliz, necesita progresar, y que, en caso contrario, le estará vetada la felicidad.

A partir de estas concepciones generalizadas sobre el progreso, las sociedades de todo tipo han justificado sus actuaciones y sus medios por conseguir el fin del progreso.

El progreso ha sido esgrimido demagógicamente o fraudulentamente como lo prueba de que dicha sociedad u organización funcione bien. Se ha llegado a la fórmula siguiente: vale y es bueno lo que nos permite progresar, es inútil lo que nos impide progresar o producir.

En ciertos niveles, el progreso se ha identificado con la producción o con la capacidad de producción.

El progreso ha adquirido connotaciones técnicas y ha perdido crecientemente connotaciones culturales. Generalmente la técnica ofrece resultados más rápidos, más engañosos, pero más sorprendentes que la cultura.

Desde las filosofías existencialistas, los filósofos franceses, han planteado con seriedad la problemática del progreso. Han hecho constar que el progreso cultural y humano no corría paralelo al progreso técnico, y que en algunos casos el progreso técnico significaba la destrucción del verdadero progreso humano y la inhibición de la lucha por las libertades.

Últimamente la idea de progreso ha llegado a ser esgrimida in-

cluso como criterio de validez científica por Lakatos, si bien - algunos teóricos de la ciencia han opuesto suficientes dificultades a este criterio, puesto que lo primero que hay que definir es el progreso mismo.(25).

Lewis Mumford ha hecho notar con una gran clarividencia que el progreso no es mucho más que la buena conciencia que una clase social, generalmente alta, tiene de lo bien que va el mundo cuando élla está en el poder.(26).

Pero viniendo más a nuestros lares, Ortega criticó duramente - la ingenuidad de un progresismo idealizador.

Según García Morente: "La idea de progreso constituye, pues, - como una categoría viva, en que el pensamiento vulgar y el científico convierten gustosos hoy todas sus opiniones históricas, morales y aún metafísicas. Bajo la especie del progreso pensamos hoy todos los hombres, querámoslo o no".(27).

En realidad cuando se habla de progresar se piensa siempre en tener éxito dentro del modelo social en el que vivimos.

Para Spencer el progreso es el tránsito de lo homogéneo a lo heterogéneo, para Hegel es el despliegue de la razón dialéctica. En general el concepto de progreso va muy ligado al sentido de la evolución hacia adelante. Por lo que respecta a Hegel habría - que hablar más que proceso de progreso.(28).

Según Clavel este concepto procesual del progreso fue asumido por Marx y por distintas escuelas marxistas: "Chez Marx, l'homme de son temps est étranger à so-même, non parce qu'il fut un jour - soi-même et s'est perdu, mais parce qu'il deviendra soi-même. L'homme sera enfin délivré en lui-même par la révolution, au terme de l'Etat, à la fin des temps historiques. L'homme, produit final de l'Histoire, est promis. Et c'est à cette condition et dans cette perspective qu'on peut le dire aujourd'hui, et depuis toujours, - aliéné. L'Histoire est l'histoire de l'alienation, ou de la désa-

liénation humaine".(29).

Tan falso es llamar progreso a todo cambio, como creer que todo tiempo pasado fue mejor. En definitiva, la idea de progreso - qué sea el progreso para cada uno, depende del modelo social o - persona que aspire a realizar.

Ahora bien, en general, el progreso se entiende más bien que - como un proceso natural, como el cambio positivo que es consecuente al esfuerzo humano y a la realización del hombre. De ahí que - el progreso no se puede entender como algo meramente cuantitativo, sino como una totalidad".(30).

El progreso reside fundamentalmente en la transformación de las cosas o realidades en bienes. El crecimiento de la importancia de la idea de progreso ha estado relacionada, en general, con logros humanos más bien espectaculares, bien sea a nivel político o de - libertades, bien sea a nivel económico ~~o de bienes materiales~~ y - productivos o a nivel social principalmente en lo que se refiere a la evolución humana.

A partir de Kant, se distingue el nivel científico del progreso y el nivel específicamente humano del mismo, de manera que Ortega ha podido hablar del barbarismo de la especialización, por - ese desfase entre el progreso científico y el progreso humano, del mismo modo el progresismo fácil "ha orientado toda nuestra vida - hacia el futuro y nos ha desasido del presente. Vivimos más bien para el mañana que para el hoy".(31).

Clavel descubre ciertos ingredientes judaicos en la filosofía de Marx. El marxismo es una promesa o una profecía de que el hombre llegará a realizarse. Con la llegada del socialismo, el hombre prometido no se realizó, pero continúa la promesa de que dentro - del socialismo se irá realizando progresivamente.

Ahora bien, la humanidad actual marcha a gran velocidad, aunque no sabe muy bien hacia dónde. García Morente piensa que desde -

1.600 la humanidad sabe lo que no quiere, pero no sabe determinar claramente lo que quiere. Primero parecía que era la libertad individual, después parecía que era la convivencia comunal. A algunos les parece que nuestra civilización más que caminar hacia el progreso, huye de ciertos espectros (32). Por lo cual, acerca del progreso, parece que es muy difícil decir algo más de lo que Kant dijo acerca de lo bueno sin restricción que sobre ello no es posible pensar nada "a no ser tan sólo una buena voluntad".(33).

Esto parece ser el único valor absoluto, pero podemos preguntarnos si la voluntad buena es hoy suficiente.

Clavel "pensando con Hegel" llega a la siguiente conclusión: - "Tout progrès humain vers l'humain y est une récupération par lui-même et vers le pour-soi de l'Esprit qui s'est aliéné en Nature. L'Histoire tout entière est désaliénation. Et même, en un sens plus large, tout terme, tout élément de la dialectique, se niant et à la fois se conservant en l'autre, s'aliène et se retrouve dans le sein des dépassements. Cela peut se dire..."(34).

El progreso sin más, no debe ser un crítico definitivo, absoluto, ni el progreso social de la Unión Soviética podrá justificar el Gulag, del mismo modo que el progreso consecuente al capitalismo no puede justificar sus defectos. Según Henri Lévy: "Técnica, deseo y socialismo, son tres versiones singulares de aquello que, a partir de la Ilustración, Occidente ha llamado el progreso"(35).

"La idea de progreso, que nace en el seno de la conciencia moderna, ocupa, explícita o implícitamente, uno de los centros de la ideología occidental desde el siglo XVIII; hállase contenida en todas las actitudes fundamentales de la vida -tanto individual como colectiva-, de la conducta y de la historia. Pocas regiones de nuestra cultura habrá que estén intactas de las consecuencias que la idea de progreso acarrea".(36).

El concepto de progreso ha impregnado tanto las ciencias huma-

nas como las experimentales: biólogos, economistas, psicólogos, - filósofos, políticos y moralistas han saludado al progreso y han apelado a éste para validar, en algunos casos, su propia actuación.

Pocas ideas han tenido en la historia de la humanidad una repercusión tan poderosa: "La idea del progreso ha llegado, pues, a formar parte integrante del haber común de nuestra humanidad moderna".(37).

El progreso ha recibido una aprobación muy generalizada, y se puede decir que son excepción los que han rechazado el progreso, e incluso, los que han reclamado un análisis serio sobre esta cues ti ón importante. Todo mundo habla de progreso, pero seguro que - cada hombre tiene un concepto un tanto diferente de lo que el pro gre so significa. Decimos que progresa la ciencia, que progresa la técnica, que progresa la humanidad, pero sería conveniente que nos preguntásemos qué significa el progreso, qué tiene de realidad y qué tiene de mito.

Sabemos que, al menos dos filósofos, trataron la cuestión del - progreso: Spencer y Hegel.

Para Hegel "el progreso en el desarrollo histórico del hombre consiste en el despliegue dialéctico de la razón misma; la historia no sería, pues, otra cosa que la realización en el tiempo de las posiciones antagónicas contenidas en el concepto racional, posiciones seguidamente superadas en síntesis de orden superior"(38).

Para Spencer el progreso consiste en el "tránsito homogéneo a lo heterogéneo"(39).

Ahora bien, esta definición no define propiamente el progreso, sino que llama progreso al caso concreto en que se produce un tran si to de lo homogéneo a lo heterogéneo. Spencer entiende el progre so desde el punto de vista de la evolución orgánica.

Los spencerianos cazan al vuelo el concepto de progreso que - surca la calle, lo popular, y lo aplican a su parcela de estudio.

Hegel también utiliza el concepto de progreso para llevarlo a sus propios campos, para que valide aspectos de su filosofía.

El progreso indica un caminar, un movimiento, un ir hacia una meta: "tomemos, pues, como primera y elementalísima definición mecánica del progreso, ésta: el progreso es un movimiento hacia una meta"(40).

Foucault, por su parte, transfiere el problema de la meta al problema del origen: "El último rasgo que caracteriza a la vez al modo de ser del hombre y la reflexión que se dirige a él, es la relación con el origen"(41).

Ahora bien, determinados movimientos pueden ser considerados también como retroceso o regreso. Todo depende de donde situemos la meta, porque "el progreso el movimiento de una cosa hacia la meta y el regreso o retroceso es movimiento de una cosa que se aleja de la meta".(42).

Para Foucault el origen no se identifica con el arjé griego, sino que concuerda con el concepto de origen sustentado en el siglo XVIII, en el que el concepto de origen significaba encontrar, o mejor, reencontrar y colocarse lo más cerca posible de lo puro.

Actualmente el concepto de origen y el concepto de progreso es tan viciados: "En el pensamiento moderno no es ya concebible tal origen: se ha visto cómo el trabajo, la vida y el lenguaje adquirieron su propia historicidad, en la cual están hundidos: así, pues, no podían enunciar jamás verdaderamente su origen, si bien toda su historia como que apunta, desde el interior, hacia él"(43).

Morente, en sus profundos análisis sobre el progreso, distingue entre el progreso y los progresos: "El progreso no es la suma de los progresos, sino la resultante general estimativa que se obtiene comparando los progresos unos con otros, según la jerarquía de los valores, que cada progreso particular realiza y encarna"(44).

No existe ningún valor, por excelente que sea que por sí mismo

cumpla la definición de progreso. Si se quiere definir el progreso en función de un solo valor, se obtendrá el bienestar, la salud, la felicidad, etc, pero no el concepto de progreso. El progreso es un concepto sumatorio; "un concepto de totalidad. Se refiere a la totalidad de los valores".(45).

La idea de progreso no significa solamente movimiento y cambios, sino un lograr sucesivamente alcanzar valores que se aproximen a la meta fijada. Si la meta es la construcción de una casa, las transformaciones de los materiales que vayan configurando esta casa, - se ordenan progresivamente a la meta conseguida. Los valores relativos al progreso tienen una estructura jerarquizada: unos son más importantes que otros, igual que el arquitecto y el albañil son - más importantes que los ladrillos de la casa que construyen.

Los progresos concluyen cada vez que se alcanzan sus metas, pero "el progreso no concluye nunca"(46), si acaso, se puede interrumpir.

Morente insiste en la no-conclusión del progreso: "Y digo que la infinitud -en el sentido de esencial inconclusión- es nota adherente a la definición misma del progreso, por dos razones: porque la realización o cumplimiento de un valor nunca puede ser tal que excluya una realización o cumplimiento más perfecto del mismo valor; y además, porque el reino de los valores en conjunto es, él mismo, infinito".(47).

Morente utiliza la palabra infinito en el sentido de no-numerable, de inagotable porque siempre cabe la posibilidad de descubrir nuevas perspectivas y nuevos valores.

Morente se pregunta quién progresa. Responde que, aparentemente, progresan las cosas: así decimos que se ha progresado en la - rama del automóvil, o en la cirugía.

Sin embargo, "el progreso no reside, pues, en la cosa misma, - sino en la conversión de la cosa en bien"(48).

Quien progresa realmente es el hombre que como "rey de la crea
ción" transforma las cosas, las ordena a su servicio y las convier
te en bienes.

Las cosas no tienen historia, por lo tanto ni tienen progreso
ni retroceso. Quien tiene historia es el hombre y su trabajo trans
formador sobre las cosas, sobre los valores que las cosas encarnan.

Podemos hablar de una serie de realizaciones de valores que, de
por sí constituyen progresos: Cualquier descubrimiento de un va-
lor es causa de progreso, la transformación puede constituir pro-
greso, la mejor realización de un valor constituye progreso, la -
disminución de males constituye progreso, el aumento de la capaci
dad humana es progreso.

Ahora bien, el progreso no es un árbol que dé siempre buenos -
frutos. El progreso acarrea prisa, velocidad, irreflexión, sacri-
ficios sin cuento, etc. "La fatal prisa amenaza devorar los más -
altos bienes que el progreso ha puesto en nuestras manos. La huma-
nidad corre, jadea, lanzada hacia el futuro, como galgo en pos de
liebre: sin pensar que la velocidad tiene sus límites biológicos,
allende los cuales la vida misma es imposible. Y lo trágico del -
caso es que precisamente esa prisa devoradora aparece hoy como el
símbolo más auténtico del progreso. La humanidad se cree obligada,
moralmente obligada, a correr hasta romperse el corazón".(49).

Algunos autores acusan al formalismo moral kantiano de impr
mir al progreso una prisa desacostumbrada. Para Kant no es posi-
ble pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción,
a no ser la buena voluntad.

Esta teoría aplicada al progreso vendría a significar que el -
progreso no es bueno porque produce bienes y valores, sino que lo
bueno es el progresar, y las cosas que tienen valor, lo tendrán -
porque las produce el progreso.

De esta forma, la prisa está alentada por la creencia de que -

el hecho de producir es más importante que los productos mismos, y por lo tanto se estimula más la producción que el goce de los productos. Igualmente se llega a creer que el mayor mal está en no producir, en detenerse.

Un progreso sin freno y sin límites puede despeñarnos por precipicios de celeridad e irresponsabilidad. El progreso no debe impedirnos vivir el presente. Debemos preparar el futuro, pero de bemos vivir en el presente sin ser obsesivos futuristas.

"La democracia propone largos plazos, demasiado largos para la urgencia y prisa del tiempo presente. El socialismo se aviene aca so a esperar todavía, confiando en transformar la sociedad evolutivamente. Pero el comunismo no quiere aguardar más y propugna la revolución. El ensayo grandioso de Rusia amedranza a muchos e indigna a no pocos".(50).

Para Lévy el progreso es el tronco común que produce tres ramas singulares: la técnica, el deseo y el socialismo: "técnica, - deseo y socialismo son tres versiones singulares de aquello que, a partir de la Ilustración, Occidente ha llamado el "progreso" - (51).

Para Lévy, el marxismo es un fantasma que habla de ruptura, pe ro que en realidad consagra la continuidad. Incluso los denominados radicales, son para Lévy gentes que van a las raíces, a las - fuentes, es decir, al origen de lo mismo de siempre. Este socialismo es un progresismo, es decir, un guardián de lo que creció - dentro de una continuidad.

"Si el socialismo es la siniestra realidad que encarna el Gulag, no es porque deforme, caricaturice ni traicione, sino porque es fiel, excesivamente fiel, a la idea misma de progreso tal como la ha producido Occidente".(52).

Hoy en día, el concepto, el rol de progresista o de reaccionario comienza a perder transparencia y a tornarse sumamente ambi-

güo. Hasta hace poco estaba claro lo que significaba ser progresista, ahora un progresista puede identificarse con un reaccionario.

El estructuralismo, especialmente el de Foucault, denuncia el progreso por tratarse de una ilusión y propone pensar el mundo de otra manera.

Otros estructuralistas sostienen que si el progreso es la máquina que los capitalistas imponen al mundo, no tiene un funcionamiento fijo y controlado.

Los escépticos sostienen que el progreso no existe y que el pasado se manifiesta poderosamente e intermitentemente a través de los visillos del presente.

El capitalismo también es una consecuencia del progresismo: - "Si es cierto que la barbarie es el otro nombre del Capital y que esta barbarie, a su vez, no es más que un progresismo, es preciso decir contra los estructuralistas, que el progreso no es un simulacro ni un capricho de la conciencia desgraciada, que es una auténtica realidad, la realidad misma del mundo, que rinde cuentas de éste integralmente y sin reservas".(53).

La nueva filosofía critica el progreso como si se tratase de - un barco que se dirige hacia un mar de catástrofes, que es capaz de producir una devastación, una progresión hacia el mal.

Los capitalistas condenan en nombre del progreso, los marxistas se consideran guardianes del progreso, y tanto la reclusión en un psiquiátrico como el destierro a un campo de trabajos forzados - están justificados para ellos, si aportan progreso o si lo hacen en nombre del progreso.

En 1.920 Russell ya observa que Rusia tendía a estar controlada y a construir progreso de una forma similar a como pretendía - Platón organizar la ciudad ideal en La República.

La técnica moderna asimila las enseñanzas platónicas y aristo-

téticas, pero las asimila a su manera. Le da importancia al saber, porque "el que sabe domina el mundo y organiza la Historia"(54).

Quienes han sufrido los efectos perniciosos del control marxista, hablan de que el poder también campa por sus lares: "Y allí eran dominados y orientados por los instintos más fuertes (exclui dos el hambre y el sexo) de la esfera inferior: el instinto de - PODER y el instinto de LUCRO. (Sobre todo el poder, que, en nues-tros decenios, resultó ser más importante que el dinero).

El poder es un veneno; se sabe hace milenios"(55).

Tolstoi pensaba que la conciencia de este poder y "la posibilidad de atenuarlo constituían para él la parte más interesante y - más atractiva de su trabajo".

Clavel analiza el mito del progreso y las consecuencias que de él se derivan tanto para los que se han embarcado en el marxismo, cuanto para los que lo han hecho con el capitalismo: "Nous recon-naissons là le mythe du Progrès, dont nos pères ont tant vécu. - L'homme crée ce qui l'humanise et réciproquement et ainsi à - l'infini"(56).

Para Clavel, los sistemas han dejado al proletario la peor parte: "Car le capitaliste tue Dieu et le remplace, tandis que le - prolétaire perd Dieu pour rien à sa place"(57).

El humanismo ateo ha cambiado al Dios verdadero por el dios - del progreso, mas las ventajas de este progreso son generalmente para el capitalista. El obrero puede obtener también beneficios - -y es cierto que los obtiene-, pero tiene que soportar también los graves inconvenientes que trae el dios-progreso, a los que se substrae el capitalista.

Los grandes sistemas poseen sus mecanismos de defensa, y defienden en primer lugar a sus jefes, a sus organizadores. También defienden a los que son fieles al aparato del partido o de la orga-nización, según reconoce Soljenitsyn: "Pero, ¡sé fiel a los Orga-

nos! ¡Siempre saldrán en tu defensa! ¡Y te ayudarán a tragarte a quien te ofenda! ¡Y apartarán de tu camino los obstáculos! Pero, ¡sé fiel a los Organos! ¡Haz todo lo que ellos te manden!.

...No te asombres de nada: El verdadero destino de los hombres y la verdadera jerarquía de los hombres lo saben sólo los Organos; a todos los demás, simplemente les dejan jugar"(58).

El aparato de las grandes organizaciones tiene mucho poder: - Tres meses después de la llegada de Soljenitsyn a Europa, y después de saberse el tipo de crímenes que se cometían en Rusia, la juventud obrera, conseguía reunir, a pesar de todo, 40.000 jóvenes en la puerta de Versalles, para que aclamasen al Secretario del partido comunista.

Para Clavel el progreso ha producido los sistemas y estos constituyen una fórmula muy eficaz para esclavizar al hombre. Por lo tanto el progreso debería considerarse más bien un retroceso: - "l'idée même du "Progrès" n'est qu'un non-sens!".

À plus forte raison l'idée d'un Progrès de l'Humanité, puisqu'à présent il n'y a plus d'Homme..."(59).

Un progreso que corte la transcendencia humana, es, de todo punto, inhumano. Terminará siendo un fiel aliado de los sistemas y de las organizaciones, que lo utilizarán como coartada.

Cuando el humanismo no persigue como meta a Dios, las organizaciones terminan manipulando dicho humanismo a su antojo. Porque si Dios no existe, no hay nada que esté por encima de las organizaciones: "Abakumov hizo un ademán. Era patriota de los Organos, y lo que más le ofendía no era hallarse encarcelado, sino que se pretendiera recortar los derechos de los Organos, que no tenían - que estar subordinados a nada en el mundo"(60).

Hoy día, mucha gente se siente explotada o alienada, gracias a su total dependencia de las organizaciones. Pero no han perdido - aún la esperanza en el progreso, en la liberación humana o en la

revolución socialista. "Certes il reste quelques gâteaux indécrottables pour parler encore de Progrès, de Libération Humaine, pour faire semblant de croire à une Révolution socialiste"(61).

Clavel no cree en la revolución socialista, tampoco cree en el progreso, pero aún cree en la liberación Humana, siempre que se - trate del Hombre -con mayúscula-. La liberación socialista lleva al Gulag: "De même que le chemin de Marx au Goulag n'est pas droit, mais inflexible par les démons déviationnistes, de même, si la route qui part de la libération biséculaire de l'homme arrive et - aboutit à son aliénation universelle présente, c'est qu'elle fut faussée ou détournée au départ par le capitalisme"(62).

Soljenitsin hace una serie de comentarios que dejan entrever - la crueldad del sistema marxista e ironizan, al propio tiempo, so bre la concepción del progreso: "Entre 1.918 y 1.920 corrió el bu lo de que las Chekas de Leningrado y de Odesa no fusilaban a todos sus condenados, que con algunos alimentaban (vivos) a los animales en los zoológicos de esas ciudades. No sé si es verdad o calumnia y, si hubo esos casos, cuántos fueron. Pero yo no me pondría a - buscar pruebas: Tomando la costumbre de los ribetes azules, yo - les propondría que ellos nos demostraran que eso era imposible. - ¿Pero con el hambre de aquellos años, de dónde iban a sacar carne para el zoológico? ¿Quitárselo a la clase obrera? Si aquellos ene migos de todas maneras iban a morir, por qué con su muerte no - coadyuvar a la cría de fieras en nuestra República y, de esta for ma, colaborar en nuestro avance hacia el futuro?"(63).

El autor del Archipiélago Gulag dice que la ideología marxista ha sido la culpable del holocausto de millones de seres, pero, - ¿Qué decir del nazismo?.

Tanto un sistema como otro han cometido tremendos crímenes, y esto en nombre del progreso y de otras excelentes ideas.

Todo criminal debe ser condenado, pero no podemos condenar a -

unos para ignorar a otros: "En Alemania Occidental, en 1.966 fueron condenados OCHENTA Y SEIS MIL criminales nazis. Nos empapuzamos, no escatimamos páginas ni horas de emisión para eso, y después del trabajo aún nos quedamos a un mitin para votar: ¡ES POCO! ¡86.000 es poco!. ¡Y 20 años también son pocos! ¡Que sigan!.

Lo que ocurre más allá del Oder y del Rin eso nos duele. Pero lo que ocurre en los alrededores de Moscú y de Sochi tras unas vallas verdes, o que los asesinos de nuestros maridos y de nuestros padres caminen por nuestras calles y les cedamos el paso, eso no nos duele, no nos preocupa, eso es "remover lo pasado" (64).

Alemania puede castigar a los culpables, pero Rusia no.

Cuando nació la idea de progreso también surgió la idea de que un sistema justo debía separar los tres poderes: el legislativo, el ejecutivo y el judicial.

La nueva filosofía, y el propio Foucault examinan con atención el poder judicial, por ser uno de los más eficaces y de los más discretos.

Soljenitsin también hace hincapié en el poder judicial, en la conveniencia de que dicho poder ejerza convenientemente su control. Según él, no hace falta castigar con demasiada dureza a los criminales, ni mucho menos utilizar los instrumentos de tortura que ellos utilizan, basta con que reconozcan que son asesinos y que la sociedad entienda que la ley persigue a los culpables, en vez de enmascararlos.

"Pero seamos generosos, no fusilemos; no los atiborremos de agua salada; no los "encerremos" con miles de chinches; no los sometamos al tormento del pozo; no los mantengamos firmes sin dormir durante semanas, no les asestemos patadas, ni porrazos, ni les apretamos la cabeza con aros de hierro, no los empotremos en la celda como si fueran maletas, poniéndolos a unos encima de otros, aunque no hagamos nada de lo que ellos nos han hecho. ¡Pe-

ro ante nuestro país y ante nuestros hijos estamos obligados a -
BUSCARLOS A TODOS Y A JUZGARLOS A TODOS!. Juzgarlos no tanto a -
ellos como sus crímenes. Lograr que cada uno de ellos diga por lo
menos en voz alta:

-Sí, yo soy un verdugo y un asesino" (65).

La justicia del siglo XX, en ocasiones, no sabe distinguir entre "la bestialidad condenable y lo "viejo" que es mejor "no menearlo".(66).

El país que no ve condenar la vileza y la injusticia, terminará por comprender que pueden ser útiles para progresar. Dicho país - se convertirá bien pronto en un infierno.

Cuando los sistemas asimilan también al poder judicial, ya no queda ninguna posibilidad de salvación dentro de dichos sistemas. El poder judicial, cuando se siente encadenado, se convierte en un verdugo sumamente útil que terminará en poco tiempo con cualquier humanismo transcendente.

El poder judicial sólo podrá ser eficaz y respetable si es verdaderamente independiente de los otros poderes.

Soljenitsin narra un ejemplo curioso: El 17 de Octubre de 1.905, se dió una amplia amnistía que dejaba en libertad a todos los presos políticos, a la vez que, legalizaba los partidos políticos. - Por el contrario, la amnistía concedida por Stalin el 7 de Julio de 1.945 puso en la calle a los presos comunes, dejando entre rejas a los políticos: "El manifiesto (1.905) permitía, ni más ni menos, TODOS los partidos políticos, se convocaba la Duma, y se concedía una amnistía honesta y de una amplitud ilimitada. Sólo los comunes siguieron en la cárcel. Sin embargo, la amnistía de Stalin del 7 de Julio de 1.945 (cierto, no era forzada) hizo justamente lo contrario: dejó en la cárcel a todos los políticos"(67).

Se da la circunstancia de que después de la amnistía de Stalin, algunos amnistiados continuaron en la cárcel durante meses.

Si estamos de acuerdo con lo expuesto en las últimas páginas, habría que concluir que el marxismo también utiliza "el terror como relación de producción".

Quizás se pueda afirmar también que el capitalismo ata al obrero a la máquina con una cadena triple: la técnica, la administración y la policía.

Marx había estudiado "el papel de la violencia del Estado en la acumulación primitiva, el papel permanente de la violencia patronal y policíaca en la organización de la fábrica, todo ello anuncia nuestra bomba económica: el terror como relación de producción"(68).

Según Glucksmann confiesa con ironía, los soviéticos son fieles a Marx, porque han instalado en la URSS el tipo de economía que Marx analiza en el Capital.

Para Clavel sólo Cristo puede liberarnos de la esclavitud de los sistemas. El diálogo con los marxistas, en vez de ser liberador, es para él, una cadena más que nos ata al marxismo. Critica Clavel a los progres que afirman que "la Iglesia también progresa incontestablemente". ¿De qué progreso se habla aquí?: "En progrès vers quoi? On ne le dit pas non plus. En gros vers la "compréhension concrète des problèmes", ou vers le Progrès lui-même, que sais-je..."(69).

3.3.- ¿QUE DECIR DE LA ALIENACION?:

Según Lévy, el marxismo ha conferido a los escritos de sus dirigentes la categoría de Biblia; de tal forma que deben ser leídos, meditados y aceptados por los marxistas. Los no ortodoxos serán expulsados del partido. El último ejemplo de esta inflexibilidad nos la ha ofrecido el P.C.E.

"Poco importa, por ejemplo, que los textos materialistas funcionen como una Biblia; objetos como ellos de glosa y como ella - algo en que entran en juego las herejías: porque, después de todo, el destino de toda suma teórica es rayar en la teología y caer en la escolástica; más vale buenos Aristóteles que petimetres nietzscheanos. Poco importa, igualmente, que los partidos marxistas funcionen como Iglesias, que vuelvan a descubrir sus liturgias y a reproducir sus ritos"(70).

Lévy asimila el marxismo a la Iglesia, por eso cree que puede ser posible el diálogo entre estas dos entidades, que no le son - muy simpáticas. Sí admira, en cambio, la capacidad ética y ascética que tienen las entidades anteriores, pero no está conforme con ellas.

"La religión", dice Marx, "es la teoría general de este mundo ... "Ahora bien, el marxismo es precisamente esto y cada día da de ello las pruebas más concretas"(71).

El marxismo fue tildado también de "compendio enciclopédico" - dado su carácter de sistema que hace progresar y dado su tinte de imperialismo ilustrado.

Este nuevo imperio intervendrá en todos los campos: "ya no hay campo del saber al que el marxismo no deje de echar un vistazo, - ya no hay terreno reservado ni territorio tabú. Ya no hay fuentes culturales adonde no se envíe cohortes de investigadores con la - misión de "intervenir", como suele decirse en su jerga. Y, sin duda, en ello reside, por otro lado, el profundo sentido del Althusserismo y la razón de éxito. Un esfuerzo sin precedentes por extender la teoría a todos los continentes que hasta ahora le ofreció en resistencia, para no dejar intacta ninguna de las tierras de la Enciclopedia"(72).

Según Lévy, los Amos carecen de alma y estos han querido pedir la prestada a la religión. Pero la religión no debe dársela.

Sería conveniente hablar de dos tipos de marxismo: Uno elaborado por la élite y destinado a la élite y otro elaborado por la élite y destinado a las masas. Tanto en uno como en otro se presume de retornar constantemente a los principios, a la originalidad. Althusser dice que la burguesía difunde su visión del mundo a través de los "Instrumentos Ideológicos del Estado". El marxismo no hace otra cosa diferente.

El marxismo se ha convertido también en una teoría del consuelo: "el cristianismo consolaba al prometer el Paraíso: atormentado aquí abajo, conocerás la bienaventuranza allí arriba. El marxismo también consuela, pero en nombre de la dialéctica: siervo hoy, mañana dictador. El cristianismo justificaba el mundo al demostrar su armonía: el mal es la sombra del bien, forma contingente del designio divino. El marxismo lo justifica a su manera, al garantizar la Ilustración: el mal es una etapa del bien, forma provisional del progreso humano"(73).

Para Lévy el socialismo invita a la resignación, porque el marxismo que lo funda es una declaración de paz.

En 1.968, el marxismo francés vino a demostrar que era una fuerza pacificadora: Congelaba los movimientos. En algunos casos, las críticas hechas al marxismo le conferían una nueva vitalidad, pues avisan a todo el mundo de que se acerca una temible fiera. Estas críticas tienden a confirmar que el marxismo aún no ha muerto y que es una fuerza importante: "Los hechos están ahí, por desgracia, como también el catálogo de comentarios que han aplaudido a Benoist o a Dollé, a Lardreau, Jambet o François Paul-Lévy. Entre efectos filosóficos de sus textos y sus efectos propiamente políticos se produce un desfase doloroso y un misterioso intervalo. Entre el público afectado y aquel que se tiene en pira se produce un extraño equívoco que algunos les ha podido costar caro. Sé que estos libros son leídos, pero también sé que no cuentan, -

que son cuerpos extraños a la izquierda oficial, injertos inasimilables por sus aparatos instituidos"(74).

"Los "nuevos filósofos", puesto que así los llaman, han sido - mal comprendidos, mal recibidos y mal leídos: ¿cómo podría ser de otro modo en esa izquierda sonambula y vagamente alelada que sigue todavía machacando debates oscuros sobre la época de reforma y - la revolución -y cuyo horizonte teórico no rebasa las polémicas - entre Lenin y Hilferding?"(75).

El actual socialismo ha querido recoger los frutos de mayo del 68, pero la verdad es que estaba alejado de este movimiento. Lo - libertario del movimiento del 68 no tiene espacio dentro del hormigón armado del marxismo.

Algunos católicos sí entendieron el mayo del 68 y participaron activamente: "Pienso especialmente aquí en Maurice Clavel. Nunca se podrá decir lo suficiente cuán justa resulta, por ser él cristiano, su visión histórica. A excepción de algunos desacuerdos de detalle que él conoce, pienso yo, muy bien"(76).

Por una parte, Mayo del 68 ha abierto una esperanza, pero por otra, Mayo del 68 ha constituido una gran decepción. "Mayo del 68 constituye una de las más negras fechas de la historia del socialismo"(77).

Clavel también se hace eco de este cierto desencanto:

"-Et Mai, alors?

-De la branlette! de la branlette minable! de la sous-merdel

-Et la Révolution, pour toi?

-Du sport! de la rigolade! du gala!

-C'est pas bien! dit Daniel."(78).

Lucien Herr fue un profesor que enseñó a los estudiantes franceses el maoísmo. Dicho profesor no podía creer la fuerza que este movimiento iba a cobrar entre los estudiantes del 68 y entre -

los nuevos filósofos, porque el maoísmo significa ruptura con la tradición. "Su historia, que es también la nuestra, y, sobre todo, la historia de un fracaso, de una quiebra teórica y política que nos tocó vivir dolorosamente a algunos"(79).

Los maoístas son antimarxistas en el sentido de que rechazan - el marxismo involucionista y contrarrevolucionario: "¿Antimarxista? Sí, hay que serlo y esto significa dos cosas: que el marxismo impotente para pensar la revolución sin reducirla a esquemas que sofocan su especialidad irruptiva, incapaz de pensar, por ejemplo, las grandes rebeliones medievales y sin ver en ellas la simple - "anticipación" de una política comunista, una mezcla de "residuos arcaicos" y de "virtualidades proletarias", la "profecía" fantasmal de un final de la Historia que siempre se da por sentado, es literalmente un pensamiento contrarrevolucionario"(80).

No obstante, el marxismo ha sido una fuerza suficientemente - importante como para que no pueda ser ignorado, aunque se proteste contra él: "No queda otra cosa que la ética y el deber moral. Sólo queda el deber de protestar contra el marxismo, a falta de - poder olvidarlo"(81).

La alternativa no puede ser ni marxismo ni capitalismo. Quizás la alternativa va a ser, sin quererlo nosotros, el desastre. Pero estamos obligados a evitar el desastre y a buscar un camino: "¿Socialismo o Capitalismo?. La pregunta ya no tiene mucho sentido - cuando es posible que ocurra lo peor"(82).

Marxismo y capitalismo se han convertido en dos instrumentos - de alienación de una eficacia extraordinaria.

Clavel considera que para realizar un buen análisis de la socidad contemporánea es imprescindible un buen análisis del concepto de alienación que parece alcanzar todos los niveles de la existencía humana: "Voici la méthode et le plan que je propose.

On parle de plus en plus d'aliénation, c'est un fait, surtout

depuis Mai. Aliénation du travail et par le travail, du besoin et par le besoin, du désir et par le désir, de l'opinion et par l'opinion, de la pensée et par la pensée, de la culture et par la culture, et sans doute que j'en oublie. Tout notre monde, dit-on, est aliénant et tout homme est aliéné"(83).

Conviene saber si la alienación puede encontrarse dentro de los sistemas occidentales o debe encontrarse en sus resultados. Los sistemas occidentales hunden sus raíces en Grecia y tiene 2000 años de existencia. Se trata de hacer una arqueología del saber y de determinar si desde hace 2000 años existió una alienación social del hombre o no. "Si oui, il nous faudra voir si ces conceptions relativement anciennes de l'aliénation peuvent également rendre compte de l'aliénation contemporaine, celle que dénoncent, à satiété, par exemple, les contestataires globaux de la société de consommation"(84).

Si la alienación corre pareja a la sociedad de consumo conven-
drá analizar los orígenes y el desarrollo de esta sociedad de consumo y especialmente sus evoluciones en el siglo XIX. Parece que la alienación es una cuestión que ha cobrado especial relevancia en los dos últimos siglos.

El hombre fue explotado durante mucho tiempo, pero si la alienación tiene concomitancias con la explotación el hombre está aliado desde los orígenes de la explotación. Si por el contrario, sólo está alienado en los dos últimos siglos, parece que no hay que identificar alienación con explotación, sino alienación con humanismo ateo. Entonces habría que afirmar que la alienación se produce con el advenimiento del humanismo ateo, es decir, el hombre ha sido alienado por un humanismo inapropiado o por el propio hombre.

Rousseau fue uno de los primeros que habló de que el hombre nace libre, y la sociedad le roba o le aliena esta libertad.

Los estructuralismos que representan el último eslabón de la "episteme occidental", la disolución del hombre, el desalojamiento del sujeto suprimen el problema de la alienación: "La dissolution de l'homme ou sa mort, le débusquement d u sujet suppriment le problème et la notion même d'aliénation. Et pourtant c'est souvent à des exemples structuralistes qu'on emprunte des preuves de l'aliénation sociale"(85).

Cuando un estructuralista habla de alienación lo hace por un impulso invencible, por una especie de nostalgia que su ciencia ha disipado.

Sin embargo, los estructuralistas hablan de alienación porque, generalmente, son personas de izquierdas y les gusta coquetear con la terminología de las izquierdas, si bien hay que reconocer, en su favor, que han contribuido a dismitificar una serie de términos.

"La gauche, en philosophie surtout, n'est pas une. C'est que, la définition succincte que j'ai donnée de l'aliénation -devenir, ou rester encore, étranger à soi- exclut toute synonymie avec oppression ou exploitation, autrement on ne sait plus de quoi on parle"(86).

El propio Sartre ha dedicado mucho tiempo "a trazar los caminos de la alienación" y a hacerlos compatibles con el rigor de su metafísica y su moral. Contorneó su doctrina existencialista para convertirla en una ideología parásita del marxismo. "L'aliénation, nous dit un de ses meilleurs collaborateurs et exégètes, l'aliénation peut être seulement cette activité elle-même en tant qu'elle devient son inverse: en tant qu'elle retombe dans l'inertie des choses et nie, comme chose inerte et autre, le projet de l'argent humain"(87).

Para Marx, el hombre de su tiempo estaba alienado porque un día él era él mismo y se ha perdido. El hombre volverá a encontrar

se gracias a la revolución, pero este encuentro definitivo sólo - será posible al final de los tiempos históricos: "El hombre es el producto final de la historia". Esto da por sentado que el existencialismo es un humanismo. "Je le crois, mais de plus en plus - on conteste: quelle difficulté, dès lors, que de parler d'aliénation humaine dans une doctrine dont on ne peut pas savoir si elle est humaniste ou non! Mais admettons-la humaniste et renvoyons - toute autre interprétation au structuralisme, où l'aliénation n'est ni ne peut être. Ici, l'unique réponse est très simple. L'homme - aujourd'hui aliéné, c'est l'homme enfin déshistoricisé de l'eschatologie messianique"(88).

Lo malo es que despues de la implantación del socialismo marxista en la Unión Soviética, el hombre prometido no ha llegado a su realización, sino que se ha deshumanizado progresivamente.

El hombre prometido que tenía raíces judaicas y que fue asumido por Marx, de origen hebreo, continúa como una promesa, como una lejana posibilidad utópica.

"Soit, mais à mon avis, l'ennui, l'ennui très grave, c'est que pour être FRUSTRE du produit de son travail, le travailleur doit être déjà HOMME. Ou encore que le marxisme n'a aucun droit de parler, no seulement de l'exploitation de l'homme par l'homme (puisque cette expresion suppose déjà donné ce qui est en question, - l'homme), mais pas même de l'exploitation du travail, pas même de la frustration du travailleur. Encore, bien sûr, que selon moi, - elles existent..."(89).

Se podría concluir que tanto la teoría de la alienación como - de la plusvalía son verdaderas, pero sólomente dentro del contexto filosófico del marxismo; fuera de ese contexto se tornan muy - problemáticas.

Para que la teoría de la plusvalía fuese posible, sería necesario admitir que sólo el trabajo es causa de aumento del valor de

una mercancía. Pero un economista liberal nos arguiría que esa de finición resulta inaceptable porque entonces las máquinas también trabajarían, ya que pueden ser causa del aumento de valor de una mercancía.

Lo que realmente se produce es una dependencia, porque el obre ro debe pagar al capitalista con una parte importante de su traba jo, para que el capitalista le deje utilizar sus máquinas y los - medios de producción.

Hay que partir de la diferencia entre el hombre y la cosa, entre el obrero y la máquina. Si el obrero lo tratamos como un máquina de producir, entonces "todo está permitido".

El marxismo no ha sido un foco de revolución, sino una promesa de que el hombre llegaría a ser en el futuro un verdadero hombre no alienado. El marxismo ha dormido al proletariado en los laure les de esta promesa: "El marxismo es el opio del pueblo", rezaba una pintada sobre las paredes de la Sorbona.

Para Marx la fuente de la alienación era la economía, pero en la sociedad actual la fuente de alienación principal está en la - cultura, una fuente espiritual.

El marxismo considera que la cultura burguesa es alienante, pe ro sus propias doctrinas también alienarán si nos intentan manipu lar, si pretenden buscar la raíz de la alienación allí donde no está.

"La culture voulait que l'économique primât, que la dialecti-- que régnât. D'où, quoique Marx confonde l'effet et la cause, qu'il prenne le plancher inférieur pour les fondations, sa vérité scien tifique plus que partielle pour l'ensemble de cette phase cultu- relle, pour tout le XIX^e siècle et même un peu au-delà. Mais, cet homme-là est mort ou s'est obscurément suicidé, et cela se reflète dans l'universelle aliénation contemporaine. Mais, jusque dans les racines qui rattachent l'Histoire à l'Être, le XIX^e siècle -

n'est plus. On dirait que tout a changé. Rien n'est plus comme avant, dit-on profondément depuis Mai".(90).

A la Nueva Filosofía le interesa el pensamiento de Mao, en cuanto que éste supone una crítica al marxismo soviético y una atención especial a la cultura. El maoísmo propone una verdadera revolución: la revolución cultural. El maoísmo quiere poner la superestructura donde Marx había puesto la infraestructura.

Clavel constata que en los países industrializados retrocede - el marxismo y que éste sólo tiene algún futuro en los países subdesarrollados. En los países desarrollados el marxismo ya no tiene ninguna revolución que hacer. Se demostró en mayo del 68, donde la revuelta fue conducida por anarquistas y maoístas.

El marxismo soviético está sufriendo reveses y contradicciones. Para Clavel el marxismo ha entrado en una etapa de confusionismo y ya no puede aportar luz alguna a los movimientos revolucionarios: "En vérité, on ne sait plus rien du tout, ni qui est aliéné, ni - qui aliène. En vérité, le marxisme contemporain se rattache à - des lambeaux nominaux de sa doctrine, débris flottants, et ne rattrape la réalité d'aujourd'hui qu'au prix de sophismes, d'associa- tions d'idées, d'exceptions qu'on s'échine à porter au secours de la règle, bref de complications dignes du système astronomique de Ptolémée"(91).

Por una parte, se dice que la cultura burguesa es alienante, pero por otra parte, y según confiesa Sartre, "el burgués sería el más alienado". Se dice que la cultura burguesa deberá ser destrui- da si se desea la liberación del hombre, pero constantemente se - utiliza esa cultura que se dice querer destruir.

Se dice que es necesaria la lucha de clases para llegar al so- cialismo, pero se reclama para el proletariado una parcela de la cultura actual, que naturalmente es burguesa.

Clavel pone el ejemplo de un estudiante contestatario que a la

educación libre y desinteresada, la califica de cultura burguesa alienante. Este joven no podrá probablemente ofrecer otro modelo de educación mejor que la educación libre.

Sin embargo, el término libre, en este caso, debería analizarse más detenidamente, porque la propia instrucción, por muy aséptica que pretenda ser, nunca está libre de las influencias de algún tipo de ideología.

Difícilmente el marxismo puede ofrecer una cultura aséptica, ya que, según Marx, la cultura es una producción de la clase dominante: "Je lui rappellerai encore que, selon Marx, la culture est la sécrétion de la classe dominante".(92).

Clavel dice que la expresión "cultura burguesa" tenía significado a principio de siglo, cuando existía una verdadera lucha de clases, cuando la cultura revolucionaria combatía, es decir, mostraba que los revolucionarios se enfrentaban a la cultura burguesa y pretendían crear otro tipo de cultura. Ahora bien, después - de estos movimientos revolucionarios de principio de siglo, se ha iniciado un letargo cultural y revolucionario que terminó en mayo del 68. Durante varios años el marxismo contribuyó a dormir al pueblo: "Le marxisme est l'opium du peuple, disait un graffiti de Sorbone en Mai. C'est vrai.

Il va falloir se mettre à penser".(93).

Clavel no puede soportar ningún tipo de filosofía cristiana y tiene horror a todo sistema filosófico. Para él una cosa es filosofía y otra muy distinta la fe. No le gustan "las macedonias indigestas" que prepara T. de Chardin y otros freudianos o falsos - marxistas buscadores de la gran unión de la izquierda o el diálogo con los marxistas. "Enfin! Tous les fauteuils sont pris, mais reste un strapontin! Dieu plaît! Quand on songe à tous ces arriérés-aliénés qu'Il épouvantait! Que nous revenons de loin! O vieux sado-maso d'Abraham, pauvre Blaise, hystérique Thérèse, hypocondria

que Kierkegaard".(94).

Para Marx el proletariado es la clase alienada por excelencia, no obstante, esta clase alienada es la encargada de la recuperación del hombre. El proletariado impondrá su dictadura, abolirá - la esclavitud, la propiedad privada, etc. La propiedad constituye la causa principal de alienación: "L'abolition positive de la propriété privée, l'appropriation de la vie humaine signifie donc la suppression positive de toute aliénation, par conséquent le retour de l'homme hors de la religion, de la famille, de l'État, A - SON EXISTENCE HUMAINE, C'EST-A-DIRE SOCIALE".(95)

Otro tipo de alienación es para Marx la alienación religiosa, Feuerbach quiso liberar a la filosofía de esta alienación hacia - 1.841, y Marx prosiguió desalienando en 1.844. No obstante, la religión perdura, sin que estos dos "salvadores" hayan podido secar sus raíces. "C'est de Dieu, c'est de Dieu lui-même qu'avant tout, partout, après tout, Marx veut nous libérer!"(96). Clavel cita, - para confirmarlo, la siguiente frase de Marx: "L'athéisme, SUPRESION DE DIEU, est le devenir de l'humanité théorique".

Clavel nos recuerda que para Marx la crítica de la religión es la condición de toda crítica.

Clavel no oculta su sesgo izquierdista. Colaboró en la creación del diario izquierdista "Libération". El equipo de los fundadores, muchos de ellos marxistas, se fue deshaciendo poco a poco hasta - que prácticamente desapareció. Uno de estos marxistas escribía: - "Est-ce qu'il n'y aurait pas dans la pensée marxiste un virus, qui nous rendrait tous flics et procureurs les uns des autres?"(97).

Para la nueva filosofía francesa el marxismo no tiene capacidad de liberar a nadie y poco a poco irá muriendo o degenerando. El marxismo y el socialismo se están preparando a cumplir una profecía de Nietzsche que decía lo siguiente: "El socialismo se prepara en silencio para dominar por el terror".

Según Marx, Dios es una causa de la alienación. Según Clavel, Dios es la causa de nuestra libertad, porque "Dieu reconnaît le premier que je suis libre"(98).

Al igual que Clavel, Kierdegaard y Pascal, reconocieron que el hombre no puede existir sin Dios. Foucault admite que "l'homme n'a pas pu se faire exister par lui-même"(99).

Foucault en un escrito de juventud, al examinar el mundo moderno, acusaba la existencia de dos formas de alienación: la del aliado o fuera de sí y la del alienado loco.

El mundo contemporáneo hace posible la esquizofrenia, no porque los sucesos lo conviertan en inhumano o abstracto, sino porque la lectura que el hombre hace del mundo no le permite reconocerse. El hombre durante dos siglos ha establecido una relación tal consigo mismo que ha sustituido la libertad por él mismo.

Clavel concordaría con este discurso de Foucault y simplemente añadiría una "V" mayúscula a la palabra verdad.

El humanismo occidental posterior al renacimiento ha querido - sustituir a Dios por el hombre, pero esta sustitución ha resultado, según Clavel, muy alienante.

Tampoco está de acuerdo Clavel con el Protestantismo: "Je pense aux contradictions de Luther et du protestantisme, partis de la pure Foi pour aboutir très vite, et presque en même temps, au libre examen et à la loi. Je pense aux "générosités" et aux bribes de contemplation mystique chez l'auteur du Discours de la Méthode et de Regulæ. Mais je suis trop ignorant".(100).

Sucesivamente, en opinión de Clavel, se ha ido eliminando el - concepto de pecado original, de revelación y de fe.

El hombre puede morir, pero no la revelación cristiana. El hombre, que más allá de todo razonamiento, ha querido sustituir a los dogmas. "-Par une assumption nouvelle, celle de l'homme par l'homme, qui s'est avérée aliénation: ainsi, par exemple, quels -

que fussent au départ les maîtres et les esclaves, à la fois tout le monde est esclave et se sent esclave, même les maîtres, sans - aucun maître repérable à renverser".(104).

El hombre ha querido convertirse en la verdad científica, en - la verdad filosófica, en la verdad total de este siglo. Pero en - la medida en que las teorías se desvanecen, el hombre comienza a desconfiar de la verdad de su verdad. El hombre necesita un balón de oxígeno, pero ni los sistemas capitalistas ni los marxistas se lo pueden ofrecer. Ha buscado alguna luz en Husserl, en Hegel, en Heidegger, en Sartre, y en Freud.. Estos personajes fueron las - fuentes intelectuales nutridoras de la Sorbona, pero crecientemen - te van perdiendo caudal. El estructuralismo se presentó como al - ternativa y produjo grandes impactos.

Todos estos sistemas han sido puestos en tela de juicio en Ma - yó del 68. Según Clavel, a partir de esta fecha, él volvió a inte - resarse mucho por la filosofía.

A Clavel le parece que los marxistas no creen en la verdad: - "La vérité, c'est que les marxistes n'y croient plus, et ne jouent plus que de leur souplesse dialectique, moins pour éluder l'adver - saire que se convaincre soi-même. La vérité, ou du moins ce qui - semble de plus en plus se vérifier, c'est que tout cet ensemble - doctrinal et pratique était bien enfoncé dans l'ontologique, mais oniriquement, et le rêve ne peut se nourrir indéfiniment de lui - même".(102).

Si la verdad la construye el hombre, será una verdad hecha a - su medida. Y la medida de un hombre limitado sólo puede ser limi - tada.

Ahora bien, el marxismo ha cumplido en sí aquella frase de - Nietzsche: "No debemos repetir la humilde frase "todo es subjetivo", sino que debemos asumir la siguiente: "esta es nuestra obra, y estamos orgullosos de élla"". Ahora bien, quien se convierte en

guardián de la verdad, también puede convertirse en prisionero, - ya de la verdad, ya de su propio oficio.

"Todas nuestras academias se ponen de acuerdo para llamar socialista al Estado más esclavista del siglo. ¿Por qué no? El respeto que sentimos por Platón nunca ha sido discutido. Ni siquiera por el hecho de que nueve de cada diez griegos, eran esclavos sin que a él le importara (la razón occidental aprende a no ver estos detalles). Nuestro amor por las definiciones sabiamente teóricas es directamente proporcional a nuestro desprecio por los sufrimientos de la plebe rusa y a nuestra ignorancia apegada a su resistencia" (103).

La cultura, una palabra que procede de la agricultura, ha causado un gran impacto en nuestra época. Asociaciones, revoluciones, relaciones, consejeros, agregados, todos casan perfectamente con la palabra cultura: "Nada es más cultural que nuestra época" (104).

Ahora bien, la cultura ha ido invadiendo lo literario, lo filosófico. Cuando se habla de cultura, se refiere uno más bien a la cultura filosófico-literaria. Los intelectuales suelen ser siempre de letras. A los científicos apenas se les llama cultos e intelectuales. Se ha producido un verdadero cisma entre las letras y las ciencias.

Marcuse realiza extensos análisis de la cultura, especialmente de la cultura de masas y de la cultura de vanguardias.

Para Marcuse el Estado permite a las masas acceder, hasta un cierto nivel, a la cultura, con lo que logra una "satisfacción dirigida", o una "satisfacción represiva".

"En este estado de satisfacción represiva, perdemos la facultad de advertir o de concebir valores diferentes a los implicados por la sociedad misma en que vivimos. La contradicción desaparece por el medio más seguro, susceptible de provocar esta desaparición: la debilitación de toda imagen opuesta al presente y, por tanto,

de todo punto de apoyo para la revuelta".(105).

Durante mucho tiempo la cultura superior era, al menos en parte, una crítica al orden establecido. Ahora la cultura que se ofrece a las masas ya no es crítica, sino adaptativa. "La poesía y el pensamiento no se hacen ya hoy para inadaptar, sino para adaptar. ...Un autor llega a ser "autor de masas" cuando ha perdido su violencia revolucionaria".(106).

Parafraseando a Marcuse, podemos decir que el hombre cultural ha reemplazado al hombre culto. Pero Marcuse ha tenido el mérito de señalar que la cultura real no debería convertirse en un monótono vagón, en una "parte del tren de vida".

El arte, por ejemplo ha perdido su capacidad liberadora. No se trata de restablecer la comunicación, sino de pintar la incomunicación. Las vanguardias "transforman lo incommunicable en tema literario, musical o plástico; erigen la negativa a comunicar en objeto de comunicación".(107).

Entonces, ¿para qué sirve el arte y la cultura?. Los intelectuales marginales o contraculturales están en contra de los festivales culturales porque, según ellos, la cultura es un telón detrás del que se ocultan intereses comerciales o políticos.

De una forma y otra se alienta la pasividad cultural o lo que es lo mismo la ausencia de cultura.

"Todos los elementos de esta situación compleja se encuentran reunidos en el prodigioso expediente de la protesta de Aviñón, - publicado, por un lado, por Arrabal y, por otro, y, sobre todo, por Jean-Jacques Lebel, que fue su catalizador el verano pasado. Yo no sé, el Living Theatre tenía razón al querer representar en la calle, pero, incluso, aparte de su tentativa, no fue solamente la calle, sino la ciudad entera la que se transformó durante - un mes en lugar teatral, en microcosmos de nuestra revolución cultural".(108).

Sabemos que Clavel era bien conocido como dramaturgo en los -
festivales de teatro de Aviñón, "supermercado de la cultura"(109).

En efecto, el Ayuntamiento de esta ciudad tiene mucho interés
en que se celebren dichos festivales, porque acuden más de 120.000
festivalistas y se genera en consiguiente movimiento económico.

Fue Malraux quien alentó este festival controlado duramente va-
rios años por "la fabulosa derecha francesa". La derecha promocio-
nó a Clavel en dicho festival, aunque Clavel apellide izquierdis-
ta.

En dicho festival fue prohibida la actuación del Living Thea-
tre. Y los izquierdistas eran los que estaban "diciendo a los es-
pectadores que centraban en el patio de honor del palacio: "¡ven-
gan a consumir la protesta oficial! ¡A la salida se repartirán -
llaveros con la efigie de Malraux!"(110).

Podemos preguntarnos si realmente la cultura es ya una cultura
de masas. Si hacemos caso de una reciente encuesta francesa, debe-
mos concluir que los cuadros superiores son los que controlan la
cultura. Respecto de visitas a museos, dice lo siguiente: el uno
por cien son agricultores, el 4 % son obreros, el 5 % son artesa-
nos y comerciantes, el 18 % son directivos medios y empleados, y
el 46 % pertenecen a cuadros superiores.

El Ministro de Educación francés Edgard Faure publicó un libro
cuyo título coincide con el de Clavel: Ce que je crois. Ambos es-
tán publicados en la editorial Grasset.

Los Ministros de Educación anteriores a Faure estaban muy inte-
resados en demostrar que Francia había democratizado la enseñanza
y que todo marchaba estupendamente.

Faure por el contrario admitió públicamente diversos fallos en
el sistema educativo francés. Fue suficientemente hábil para que
la Asamblea aprobase en Noviembre del 68 una "ley de orientación"
y que dicha aprobación se decidiera por unanimidad.

Clavel debió valorar positivamente esta transparencia y esta habilidad del Ministro francés. Así pues quiso que su libro publicado en 1.975 llevase el título del publicado antes por Faure.

La cultura configura una importante preocupación para cualquier tipo de organización. La contracultura constituye un hecho que va ganando terreno progresivamente. No se trata de meras "mascaradas juveniles", como diría el General De Gaulle en mayo del 1.968, ya que "este conjunto de alrededor de 30 millones de individuos constituye ya en Estados Unidos lo que los especialistas de los fenómenos revolucionarios llaman una contrasociedad.

Theodore Roszak, en un libro traducido hoy al francés, que sonó mucho al aparecer en 1.968, estudia la ideología de esta contrasociedad: la "contracultura". Esta, y no intenta disimularlo, esta hecha de baratillo. Destacándose desde el telón de fondo, ya lejano, de los beatniks y de los años 50, encontramos en ella un barullo de influencia del poeta Allen Ginsberg y del vulgarizador del zen, Allan Watts; el marxofreudismo de Marcuse, Norman Brown y - Whelm Reich".(111).

Marcuse ha conseguido que el concepto de tolerancia y el de represión se fundieran para formar el concepto de "tolerancia represiva", una piedra angular de su obra.

Con este término define Marcuse las formas de felicidad y de libertad ilusoria que se han suministrado a los hombres de las sociedades industriales avanzadas. El bienestar relativo, un cierto número de derechos han tenido como finalidad el "adormecer la desconfianza" de las clases trabajadoras, engañarlas sobre sus propias necesidades, y hacer inútil la represión violenta, anestesiando la aspiración revolucionaria".(112).

Se puede decir que esta relativa libertad "es el nuevo opio del pueblo".

Marcuse había conseguido la síntesis entre Marx y Freud, entre

opresión económica, opresión social y opresión sexual.

Para Marcuse la felicidad y la libertad permitidas en las sociedades industriales son un sucedáneo de la verdadera felicidad y la verdadera libertad.

A fuerza de criticar la cultura de masas, Marcuse ha retornado, según MacIntyre, a una filosofía de élites directivas que pretende sustituir a la democracia por un despotismo ilustrado, como quería Platón.

Esta tolerancia de la que habla Marcuse es en realidad una intolerancia, o mejor, una censura.

Marcuse utilizó el psicoanálisis, pero sin dormirse en sus laudales: amplió el campo de análisis del psicoanálisis. Comprendió perfectamente la respuesta de Adler a Freud: "¿Cree Ud. que es para mí un placer tan grande el pasar mi vida bajo su sombra?".

Discípulos de Freud ortodoxos y heterodoxos trataron de perfeccionar las teorías de su maestro. Trataron de prolongar la doctrina freudiana, pero fueron tachados de desviacionistas como en el caso de Lacan.

El caso de Reich aún es más triste: "renegado por los freudianos, por la manera en que politizaba en exceso, según ellos, la explicación de la neurosis y las perversiones, queriendo prolongar el psicoanálisis en sociología; no por ello dejó de ser excluido del partido comunista, por haber publicado "incidencias antimarxistas".(113).

En una entrevista entre Jean-Luc Godard y Jacques Monod, el primero afirmó: "La ciencia es carga". A lo que Monod respondió: "Los revolucionarios más grandes de los tiempos modernos son Galileo y Darwin".

Ciencia y política mantienen, más o menos secretas, relaciones interdependientes de importantes consecuencias para la sociedad. La ciencia puede convertir a un Estado en poderoso, a un ejército

en invencible, a una sociedad en sociedad desarrollada.

La política la puede favorecer o entorpecer la investigación científica. "La política puede proteger una "investigación orientada", que, por la sólo virtud de un desbloqueo preferencial de créditos, podría producir el descubrimiento útil en un sector determinado, no descansa desgraciadamente en ninguna certidumbre".- (114).

La pregunta neutralidad de la ciencia es más que discutible, pero la utilización que los sistemas hacen de la ciencia, ya no es discutible, sino patente: llevan el agua a su molino.

Los científicos difícilmente pueden evadirse del control de la comunidad científica, que, a su vez, es orientada por el Estado, ya de forma directa, ya a través de los créditos y la financiación.

Según dice J-J.Salomón, "somos una sociedad donde no sólo la ciencia está organizada, sino que toda ella entera está organizada en vista de la producción científica".(115).

El progreso parece un mecanismo imparable. Tampoco es posible vivir sin la ciencia y sería interesante pensar qué sucedería si de repente desaparecieran los actuales sistemas.

Es difícil pensar una revolución política sin que ésta cuente con el poder de la ciencia e incluso con el poder de la tecnología.

La nueva filosofía francesa critica la ciencia, el progreso, la tecnología y la sociedad productiva y consumidora, pero, por el momento, no parecen ofrecer verdaderas alternativas, es decir, soluciones que puedan sustituir a las "malvadas" soluciones descritas anteriormente.

Los nuevos filósofos escriben con desenfado e intentan impactar al posible lector. Ellos están de acuerdo con Diógenes que, refiriéndose a Platón, dijo: "¿De qué puede servirnos un hombre que ya ha empleado todo su tiempo en filosofar sin inquietar jamás a nadie?".

Si los nuevos filósofos no aportan alternativas, sí consiguen inquietar a un cierto número de personas. No admiten censuras, no perdonan nada ni a nadie. Para ellos el placer de denunciar no es un delito y por lo tanto no debe de ser castigado.

Si critica al poder, porque "Occidente es el único en bascular abiertamente hacia sus ciudades" (Braudel), encrucijadas en las que se juntan capital, trabajo, poder estatal e imperio marítimo en la unidad de un mercado mundial (o economía-mundo). Crisis y conflictos aparecen, bien como simples reequilibrios (la Francia monárquica es puesta en su lugar por Inglaterra dueña de los mares y cede sus colonias), bien como guerras de sucesión (la India pasa de la hegemonía holandesa a la inglesa)".(116).

Todo se encauza desde la capital. Allí se trazan las redes que comunicarán las provincias con las provincias y las aldeas con las aldeas, allí se trazan las vías de distribución de las ideas. La capital decide si las modas deben terminar o si deben iniciarse otras. El ciudadano de a pie obedece, ya consciente, ya inconscientemente. Por eso se puede decir que: "Gobernar es poseer la capacidad de cambiar el curso (las monedas, los usos, las cosas), en otras palabras, cambiar los intercambios"(117).

La relación entre gobernar y controlar la economía fue captada por Marx con cierta nitidez. Es más, para él, el control económico es el nudo gordiano de la cuestión: quien controla la economía, controla todo; quien no controla la economía, no puede controlar las costumbres y su ideología no va más allá de una poesía barata.

Adam Smith, desde otra perspectiva diferente, también descubrió la primacía de lo económico dentro de los estados.

Los críticos de la economía burguesa no pueden dejar de ser parásitos del capitalismo. El capital, mediante la concurrencia comercial, "progres" hacia la acumulación del dinero y posteriormente hacia los conflictos sangrientos. "Los equilibrios se ali-

mentan de desequilibrios; la competencia elimina, espía, liquida. Producción y destrucción se dan la mano".(118).

Los obreros se organizan en sindicatos para luchar contra el capitalismo, pero la disciplina de la organización ahoga muchas veces las reivindicaciones de sus afiliados. El sindicato no hace temblar al sistema, le da algunos avisos para que no abuse demasiado. El sistema acepta algún aviso porque necesita rectificarse para perdurar. "Se cree que "el hombre de la organización" que tapa todos los poros de la economía moderna se suma al "homo economicus" individualista que representaba al "burgués" clásico".(119).

El sujeto económico es el que participa en el poder político y fáctico de la economía.

La economía es el padre de los conflictos. Los trabajadores luchan por unas condiciones económicas mejores, y los emires del petróleo hacen lo mismo. Esperan el momento estratégico en el que su adversario esté más debilitado.

El final de las luchas viene decidido por el momento del reparto de bienes.

"Una hendidura se abre entre el individuo y las instituciones que le preparan unas maneras de vivir inscribiéndolo en un modo de morir. Cada una de las ideologías modernas proclama el fin de las demás, intercambian sus voces, de manera maniquea, la elección de un nosotros (...somos los mejores). ...Si está predispuesto, la mezcla te parece convincente. ...La ideología amalgama las obras de la ciencia con los recuerdos de los cuentos y de las leyendas".(120).

Para el marxismo la ideología es un producto de la economía. Pero la ideología sólo prende en los espíritus preparados.

El concepto de alienación está cargado de ciertas connotaciones hegelianas. En alemán "Entfremdung" quiere decir distanciamiento, separación, enajenación. "Entäusserung" significa despojamiento, y

pérdida de sí.

Este término designa un momento o fase de la dialéctica: el engendrar lo opuesto (objeto).

Para Hegel el concepto de alienación no tiene, en principio, - un contenido peyorativo, a diferencia de lo que sucederá en Marx.

La alienación es la derivación de la naturaleza a partir de - la idea en sí para sí. La naturaleza inconsciente es la alienación del espíritu o el espíritu alienado.

El trabajo humano, en cuanto que produce objetos, también es - una forma de alienación.

La alienación hegeliana es la generación de la negación o antítesis.

El concepto de Aufhebung será más importante para Hegel que el concepto de alienación. Aufhebung expresa la esencia de la dialéctica hegeliana pues indica que el proceso dialéctico contiene y - supera, y por lo tanto, este proceso siempre resulta progresivo.

Hegel no ignora a Descartes y a Kant. Sin embargo el idealismo olvida que la conciencia sólo puede percatarse de la presencia de sí misma si es actuada por algo distinto de ella, y sí se da cuenta de que su acto de concebir es distinto del ser del mundo. Después de Hegel, se interpretaron sus doctrinas de tres modos diferentes, según que sus hermenéuticas o hermenéutas fuesen de derecha, de centro o de izquierda. Este trifoliado, hecho por inspiración terminológica en el Parlamento francés, se redujo posteriormente a izquierda y derecha, al haberse disuelto el centro.

La izquierda hegeliana fue la seguida por Feuerbach y Marx. Para Marx, sólo Feuerbach ha sabido completar y criticar a Hegel. - Feuerbach redujo el Espíritu Absoluto a hombre real que tiene por fundamento la naturaleza. Feuerbach continuó la crítica de la religión y el concepto hegeliano de alienación, que después proseguirá el marxismo.

"D'autre part -cette idée est difficile, qu'on m'en excuse- que ce soit par la production, la consommation, l'information, le capitalisme, le communisme, l'urbanisme, l'homme, réduit peu à peu de son absolu à la matérialité naturaliste qui le traduit -ou le trahit- l'homme, dis-je, est à la fois atomisé et tassé, poussière et conglomérat: c'est cette solidarité de fait dont les humanistes espéraient tant et qui les déçoit à tous coups; c'est cette -collectivisation empirique de son être même dont on espérait tant pour l'esprit communautaire ou même le communisme, et qui n'est, on le voit, que massification, ou aliénation".(121).

Capitalismo y comunismo, urbanismo y medios de comunicación se han confabulado para hurtar al hombre su dimensión absoluta y enjaularlo en el materialismo. El humanismo ateo ha atomizado al -hombre, privándolo de sus dimensiones más importantes. El denominado humanismo ha dejado al hombre completamente desorientado: no sabe ni dónde está ni a dónde ir.

El marxismo acusa al cristianismo de defender una moral de resignación, de inactivismo social. A Clavel esta acusación le parece poco decisiva: se irá disolviendo poco a poco. Conforme los cristianos crean el Credo y vivan según el evangelio, su espíritu -combativo hará olvidar la acusación anterior,

"Faisons-nous bloc? Sommes-nous bloqués? Il semble que ce soit en bloc que Dieu nous recherche. Je veux dire -mais comment le dire au juste?- que notre machinisme et notre massification font au Royaume l'obligation de se rendre plus proche de Terre. Ou encore qu'il ne faut pas moins que Dieu et ses coups transcendants assés pour rappeler l'homme, de force, au sentiment qu'il est "homme".(122).

No sólo el individuo es pobre, no sólo son pobres las personas, dice Clavel citando pensamientos del Papa, también hay bloques y grupos de personas pobres: hay pueblos pobres, hay razas pobres y

hay clases sociales pobres.

La pobreza, la alienación afecta a los grupos y es en grupo como debemos superarlas.

Clavel es partidario de una revolución de grupo, llevada adelante por grupos, pero una sola revolución. Esta no copiaría ningún modelo, sino que sería "completamente inédita".

La revolución, -Clavel pide disculpas porque sus palabras se parecen en esta ocasión a las de los marxistas-, debería admitir la idea de un bien absoluto, de un hombre con mayúscula al que nosotros debemos llegar, sabiendo que detrás de él, próximo a él, está Dios.

Para Clavel ya se ha iniciado la búsqueda del Hombre: "J'avais d'ailleurs pensé intituler ce livre La Malédiction sociale de l'Occident, et en dernière analyse ce titre m'est apparu infidèle, cette malédiction étant sur le point de se rompre -ou d'être rompue... .

Mais justement, ayant en dernière minute étendu à l'ensemble de cet ouvrage le titre Qui est aliéné?, je m'avise qu'il faut, à la fin de cette seconde partie, mieux répondre à cette question - précise, tenir mes engagements".(123).

La esclavitud proletaria es según Clavel, en este tiempo, mucho más cruda que en otros, porque ha conseguido anular a los hombres como hombres. El hombre actual no sólo está alienado por sus patronos, sino que está alienado por sí mismo: he aquí la peor de las esclavitudes. En ningún tiempo, en ninguna sociedad se ha encontrado una alienación similar.

Existen sociedades fundamentadas en la violencia, otras en la dignidad, otras en el sistema de castas, pero ninguna es tan nefasta y tan farisáica como nuestra cultura actual: "notre Culture récente est la seule où nulle caste n'est admissible, fondée qu'elle est sur l'égalité absolue des hommes. Cette annulation, ce -

néant, peut-il s'appeler aliénation? Empiriquement, non. Oui, si l'on postule métaphysiquement au départ essence humaine universelle ou âme chrétienne".(124).

Para Clavel la liberación del proletariado nace de la lucha, - de la intolerancia de la actual cultura, de la actual metafísica, de la alienación general: "Et notons que dans la seconde hypothèse, la mienne, l'aliénation fut nécessairement sans recours jusqu'à ces temps tout derniers, puisque le début de libération prolétarienne, né de la lutte, était bientôt noyé dans l'aliénation générale culturelle ou métaphysique, commençant à produire ses effets d'impuissance ou d'intolérabilité".(125).

Clavel no se considera un privilegiado no-alienado, en medio de un mundo de alienados. Cree que el mundo se está rompiendo, pero que se anuncian nuevos caminos y nuevas luces y que él ha percibido un pequeño reflejo de esta claridad.

Realiza una serie de análisis de los términos utilizados por él mismo y que tienen, en ocasiones, un significado diferente al de otros autores. Por ejemplo, de la cultura dice lo siguiente: "De même pour Culture, encore que je précise que toute culture est - option, choix, parti pris sur l'absolu - y compris notre culture matérialiste".(126).

Igualmente repasa los términos ontológico, metafísico, existencial, etc.: "De même j'emploie ontologique avec une gêne que je ne dis pas assez, vu la charpente primordiale et figée que le mot suggère. J'utilise métaphysique à contresens, ou du moins sans aucun égard pour le préfixe: je n'en fais un au-delà que des empiricités abstraites. Je n'aime pas non plus le mot existentiel, à cause de ses paternités confuses, et je le porte au plan d'un choix: destin collectif, où il ne fut jamais employé. On peut tirer de mes embarras bien des antinomies théoriques et insolubles".(127).

Del mismo modo, la libertad comienza por la aceptación de Dios,

que aceptan el hecho del pecado original.

Clavel piensa que se puede arguir que el pecado original es un mito, una historia creada por los hombres. A esta imaginaria objeción Clavel contesta que "el yo mismo" ha muerto después del Parménides de Platón. Este "yo mismo" es un concepto precrítico.

Clavel renuncia a una amplia metodología trascendental, que quizás se le podría exigir para dar vigor a sus afirmaciones y a sus planteamientos. Se contenta con explicar el sentido de sus proposiciones más importantes y más frecuentes.

La nueva filosofía está en contra del control, venga de donde venga, pero rechaza especialmente el control marxista: "Tenemos tres tablas de la ley: el pasaporte, la cartilla de trabajo y el capital de Marx".(128).

Cubiertos por la doctrina de Marx, los comunistas han hecho cosas que quizás no se deduzcan de la doctrina del marxismo. El marxismo pues ha sido un escudo protector en muchos casos y una fuente de orientación en algunos: "Cubiertos por la autoridad de Marx, hemos encontrado en Rusia lo que hizo la grandeza de la vieja Inglaterra, la de la acumulación primitiva y la reina Victoria, la del campesino muerto de hambre en las carreteras y la del hombre, un siglo más tarde, muriendo de miseria en el trabajo".(129).

La nueva filosofía ha analizado el contenido de algunas proposiciones marxistas como la relación de producción. Los nuevos filósofos han descubierto que el terror es uno de los ingredientes más importantes de las relaciones de producción: "Marx había esbozado este descubrimiento. El papel de la violencia del Estado en la acumulación primitiva, el papel permanente de la violencia patronal y policíaca en la organización de la fábrica, todo ello anuncia nuestra bomba económica: el terror como relación de producción".(130).

Se dice que los campos de concentración y los sistemas peniten

ciarios son antieconómicos. De todas formas si existen estados - que mantienen una u otra fórmula punitiva, será porque les da determinados beneficios o porque cumple determinados fines. Tanto - los campos de concentración como algunos sistemas penitenciarios son rentables en la medida que permiten la existencia de formas - de explotación, o determinadas relaciones de producción. Permiten también, en algunos casos la educación disciplinada de los obreros y la estratificación superjerárquica de la sociedad. Estos sistemas, en algunos países, hacen recordar a la gente quién es el que realmente manda.

La nueva filosofía crítica, también los términos "fuerza productiva", No solamente las máquinas, sino las masas de trabajadores son fuerzas productivas. Los obreros de un campo de concentración pueden ser rentables económicamente como lo demostró Rusia al dedicar algunos de los presos a la extracción de oro en terreno helado.

"Los campos reemplazan, pues, a la mano de obra colonial, a los peones subpagados y a las fuertes inversiones de capital".(131).

La nueva filosofía señala que la propiedad capitalista no es - necesariamente privada. Las empresas nacionales pueden ser tan -- alienantes como las empresas privadas. El hecho de que el Estado sea propietario de todo, no implica por ello el socialismo, tal - y como dijeron Marx y Engels en Anti-Dühring: "El Estado propietario de las fuerzas productivas no es la solución del conflicto - (entre el carácter social de las fuerzas productivas y la propiedad privada), sino que encierra el medio formal, el asa por la - que puede cogerse la solución".(132).

En otro lugar recuerda Engels que el Estado puede ser "el capitalista colectivo ideal". El Estado tiene mucha fuerza en la organización productiva de algunos países capitalistas.

Según Stalin, el Estado, al que él define como "todo el pueblo"

se opone a la producción individualista y por lo tanto es el que inicia el socialismo.

Incluso desde el punto de vista cultural y educativo, el Estado ejerce un gran control. El Estado aprovecha la ignorancia de los ciudadanos y por eso no suele apoyar una buena instrucción pública: "Si Stalin fue apoyado por la mayoría de los soviéticos, no sólo fue porque era lo bastante hábil para engañarles, sino también porque eran lo bastante atrasados para dejarse engañar".(133).

Cada vez que se analiza la causa del atraso del pueblo, el marxismo suele cargarlo en la cuenta de sistemas anteriores: vestigios del zarismo, etc.

Lenin propuso una revolución cultural para acabar con el zarismo. Pero en tiempos de Stalin, aún persistían, al parecer, residuos zaristas que Lenin no pudo llegar a borrar. Así pues Lenin también será culpable de la ignorancia de las masas atrasadas.

Lenin pretendía identificar Estado y pueblo, Stalin continuó con este mito, y los críticos occidentales no llegaron a encontrar palabras apropiadas para hacer una crítica profunda de tan malévola la identificación.

Lenin afirmaba que los errores del Estado eran como un reflejo del retraso de las masas. Ahora bien, ¿Cuáles son las causas de este retraso?, ¿Cuáles son los efectos de la revolución cultural?

Estas generalizaciones quieren desembocar en un escepticismo que indulta: el error es de todos y por lo tanto no responsabiliza a nadie en concreto.

Se puede decir más bien que el Estado descarga su peso sobre las masas más incultas. Las masas no son la causa de los errores del Estado, pero sí las que pagan dichos errores.

Los obreros son los que pagan los errores del Estado y el caso más cercano lo tenemos en Polonia.

Por otra parte, el término error es más adecuado para calificar

una disputa amorosa o doméstica que un programa de alienación y exterminio. Quien tortura no puede alegar la eximente de error como quien se equivoca en una suma de Colegio. El que explota a otros sabe bien que los está explotando, y no lo hace por error, sino por el beneficio que le pueda reportar.

En algunas ocasiones, los políticos soviéticos, sin duda llevados por la euforia, afirmaron que "la URSS, es el único país del mundo que ha acabado con el movimiento obrero". Esta expresión que se podría aplicar a la Checoslovaquia invadida, en otros lugares se califica como opresión fascista.

El movimiento obrero subsiste más o menos latente: "Las grandes oleadas del internamiento ruso purgan a la sociedad de "insectos dañinos", portadores de desorden; proletarizan el campo, esclavizan a los proletarios y disciplinan a los cuadros; y fijan las estructuras de la Rusia moderna".(134).

El Estado fuerte no permite opciones: el partido dice lo que hay que pensar. El marxismo rompió en pedazos todo lo que unía a los rusos: su pasado, sus usos y costumbres. "El Estado y el partido se convierten en el único intermediario de toda relación de hombre a hombre".(135).

Según la nueva filosofía, el marxismo no hace del hombre "un lobo para el hombre", sino que hace del hombre un espía para el hombre. El lobo vendrá después, cuando el Estado caiga sobre la persona denunciada.

El marxismo soviético, a fuerza de llamarse revolucionario, ha convertido esta palabra y la palabra rebelión en un verdadero tabú. Una cosa está prohibida en Rusia: rebelarse. Porque rebelarse es una locura.

La filosofía revolucionaria, la literatura revolucionaria han terminado en Rusia.

Los sistemas marxistas y capitalistas han evitado estudios pro-

fundos sobre el "trabajo forzado" en el siglo XX. Los historiadores de la revolución soviética, no suelen hablar de la contrarrevolución que lleva en su seno. El lenguaje enturbia las conclusiones en el caso de que éstas sean lúcidas. La burguesía rusa ya no escalona por títulos de propiedad, sino por grados jerárquicos. El que tiene mayor jerarquía en el partido o en el ejército es el que evidentemente tendrá más derecho a poseer bienes.

Según el testimonio de un obrero, las formas de trabajar son muy diferentes entre unos y otros: "ellos disponían de vagonetas de tracción eléctrica, el progreso, en una palabra. Pero nosotros empujábamos las vagonetas con la mano... ellos trabajaban seis horas al día, nosotros doce. Ellos comían como era debido, pero a nosotros sólo nos daban cuatrocientos gramos de pan al día. Si no cumplíamos las normas, sólo nos daban doscientos gramos; si reincidíamos, sólo cien... y así hasta cero".(136).

A los campos de concentración les llamaban "campo de las juventudes comunistas".

"El lavado de cerebros implica mucho más que la fastidiosa repetición de slogans que, después de todo, sólo pueblan un silencio previamente establecido. ¿Imponer el silencio a todos, por prudencia? He aquí una condición necesaria, pero no suficiente para borrar el discurso interno de cada uno. La gran colada mental requiere la autoridad de un lenguaje que sepa decretar de repente: "Las almas han sido suprimidas". Reinaba la angustia en el vagón antes de que interviniera el Komsomol: la autoridad de su discurso está ligada a la palabra y al lenguaje que provocaron la angustia inicial, capaz de "suprimir las almas" y de hacer tabla rasa al arrancar las palabras de la boca de la gente sencilla".(137).

Un preceptor de Napoleón le enseñaba lo siguiente: "El poder viene de arriba y la confianza de abajo". Por lo tanto, el pueblo no debe detentar poder, ni debe cobrar confianza en sí mismo. El

dictador tendrá bien en cuenta los consejos anteriores.

Los políticos burgueses europeos no consiguieron tanto éxito, en su cometido de privar al pueblo de su confianza, como los mandarines rusos. Para expropiar tierras, para destruir iniciativas y hasta para privar al revolucionario de su revolución es necesario primero que el pueblo se confunda, que pierda la confianza en sí, y que pida a las autoridades que vengan a poner orden, a ejercer el poder.

El lenguaje de los poderosos es muy distinto al lenguaje del pueblo. Este no lo comprende, pero se siente aterrorizado y sobre cogido por él.

"Grandes momentos de la cultura de los maestros de Occidente, el Platonismo (y sus esclavos), la Razón (y sus encerrados), el - Marxismo (y sus campos). Ahí se unen la autoridad de la ciencia - y la ciencia de la autoridad, se elabora un arte de gobernar; se reduce a la plebe, se asegura su complicidad y la importancia de las élites".(138).

La política, en ocasiones, trata de destruir el valor popular del lenguaje, del folklore. La palabra ("vale más la palabra del maragato que el oro") ha perdido su fuerza: Ya no se cree en ella. Hoy se prefiere lo escrito, "la palabra la lleva el viento". La - palabra y la promesa han perdido su significado. Los políticos pro meten sin rubor alguno cosas que saben que no van a cumplir. Promesa y cumplimiento carecen de valor.

Así pues el hecho de empeñar la palabra ya no sirve como documento de ratificación. El pueblo está desconcertado por las nuevas fórmulas y los nuevos lenguajes.

Antes se nos amenazaba con un "ya verás cuando vayas a la escuela". Allí se aprendería algo diferente a lo habitual. Ahora se nos dice: "Todo es política. La política es la que puede solucionar el problema".

Platón en el Cratilo ya había analizado la importancia del lenguaje y algunos de los procesos seguidos para su desvirtualización. "Por encima de las palabras, están dueños-palabras que las rigen y el legislador que las fabrica. Por encima del legislador difunto, están los que verifican su trabajo, juzgan su borrachera posible y saben usar el lenguaje".(139).

El marxismo con su moderna etiqueta del siglo XX sigue siendo un excelente ejemplo de manipulación de lenguaje: "¿No hace lo que dice?. No importa, porque lo que hace, no lo dice".(140).

Los amos del materialismo dialéctico descubrieron la alquimia de la palabra. El terror es para ellos el instrumento que hace cantar y modifica las palabras.

Lenin reducía la historia del pensamiento occidental a una lucha entre materialistas e idealistas, a una pugna entre el mal teórico y el buen teórico.

El buen teórico es aquel que sabe convencer a la gente incluso de cosas que no son verdad. La dialéctica envuelve como una serpiente, muestra las contradicciones y aprieta sus anillos.

"La única revelación de los Grandes del siglo XX: reforzar, instaurar, restablecer el Poder supone que se quemen los libros y que se incendie la cárcel; ante todo, después de todo, el amo no es más que un carcelero".(141).

El conocimiento del Archipiélago Gulág turba la geografía intelectual de nuestra cultura occidental. Nos muestra los puntos de unión y las fisuras de toda sociedad autoritaria. El poder no ha sido suficientemente hábil para ocultar esta importantísima información sobre el Archipiélago.

Quienes se atreven a interrumpir el discurso del amo son condenados en todos los sistemas autoritarios tanto capitalistas como marxistas: todos tienen un Archipiélago, más o menos disimulado, hecho a su medida.

Ahora bien, a través de las grietas de control surgen fórmulas que a través del arte o de la literatura nos hacen intuir otra - realidad distinta a la que se nos muestra. Son flores que surgen entre las piedras de las torres de viejos edificios. Según testimonio de Soljenitsin: "Los artistas pueden realizar este milagro. Pueden superar esta debilidad característica del hombre que aprende tan sólo de su experiencia, mientras que la experiencia de los demás no le afecta. El arte transmite de un hombre a otro, durante su estancia en la tierra, todo el peso de una larga y poco común experiencia, con sus cargas, sus colores, la savia de la vida" (142).

Marx no cree que el arte constituya un instrumento de comunicación o liberación, al menos el arte burgués. Porque el arte sería una forma de producción. "Dès lors "la religion, la famille, l'État, le droit, la morale, la science et l'art, etc., ne sont que des - modes particuliers de la production et tombent sous sa loi générale...". C'est le panproductionnisme de l'homme. Ainsi absolument nécessaire. C'est même plus que le matérialisme historique!" (143).

Producción y consumo, esquema de toda producción pasada, soportan la actividad humana.

La producción, la propiedad son las palabras claves: "Marx découvre et dévoile avec évidence ce qui aliénant, ce qui perdait - l'homme naturel ou générique au départ: justement la propriété!" - (144).

Abolir la propiedad significa para los marxistas la supresión del fundamento de la alienación y por lo tanto el retorno del hombre a su existencia social y solidaria, fuera de los complejos de la religión, de la familia y del Estado. "L'aliénation religieuse en tant que telle ne se passe que dans le domaine de la conscience, du for intérieur de l'homme. Mais l'aliénation économique est celle de la vie réelle". (145).

NOTAS:

- (1).- CLAVEL, M.: Qui est aliéné?, 204: "Le matérialisme historique est la conscience de soi de la société capitaliste".
- (2).- AUBRAL-CELCOURT, X.: Contra la nueva filosofía, 11 (subrayado mío).
- (3).- MAGGIORI, R.: "La seducción estrategia diabólica". Entrevista con Jean Baudrillard. El viejo topo, 49 (1.980) 43.
- (4).- CLAVEL, M.: Combat, 97.
- (5).- CLAVEL, M.: Combat, 48. (traducción mía).
- (6).- CLAVEL, M.: Qui est aliéné?, 203.
- (7).- FOUCAULT, M.: Las palabras y las cosas, 343.
- (8).- GLUCKSMANN, A.: Los maestros pensadores, 206.
- (9).- GLUCKSMANN, A.: idem, 205.
- (10).- CLAVEL, M.: Combat, 50.
- (11).- CLAVEL, M.: idem, 171 y 172.
- (12).- CLAVEL, M.: Qui est aliéné?, 7.
- (13).- CLAVEL, M.: idem, 5.
- (14).- CLAVEL, M.: idem, 10.
- (15).- CLAVEL, M.: idem, 25.
- (16).- CLAVEL, M.: idem, 27.
- (17).- CLAVEL, M.: idem, 28.
- (18).- CLAVEL, M.: idem, 33.
- (19).- CLAVEL, M.: idem, 92.
- (20).- CLAVEL, M.: idem, 106-107.
- (21).- CLAVEL, M.: idem, 153. (El subrayado es mío).
- (22).- DIAZ, Carlos: Contra Prometeo, Encuentro, Madrid, 1.9
- (23).- DIAZ, Carlos: idem, 183.
- (24).- CLAVEL, M.: Qui est aliéné?, 227.
- (25).- FEYERABEND: El tratado contra el método, Tecnos, Madrid,
- (26).- MUMFORD, L.: Technics and Civilization. Traducción castellana de Alianza edit., Madrid, 1.977, 2ª.
- (27).- GARCIA MORENTE, M.: Ensayo sobre el progreso, Dorcas, Madrid 1.980, 18.
- (28).- GARCIA MORENTE, M.: idem, 20.
- (29).- CLAVEL, M.: Qui est aliéné?, 23.
- (30).- GARCIA MORENTE, M.: ENSAYO SOBRE EL PROGRESO, 50.
- (31).- GARCIA MORENTE, M.: idem, 89.
- (32).- GARCIA MORENTE, M.: idem, 101.
- (33).- GARCIA MORENTE, M.: idem, 95-96.

- (34).- CLAVEL, M.: Qui est aliéné?, 35-36.
- (35).- LEVY, B-H.: La barbarie con rostro humano. Monte Avila, Editores, 125.
- (36).- GARCIA MORENTE, M.: Ensayos sobre el progreso, 13.
- (37).- GARCIA MORENTE, M.: idem, 14.
- (38).- GARCIA MORENTE, M.: idem, 17.
- (39).- GARCIA MORENTE, M.: idem, 17.
- (40).- GARCIA MORENTE, M.: idem, 25.
- (41).- FOUCAULT, M.: Les mots et les choses, 319-320.
- (42).- GARCIA MORENTE, M.: ENSAYOS SOBRE EL PROGRESO HUMANO, 26.
- (43).- FOUCAULT, M.: Les mots et les choses, 320.
- (44).- GARCIA MORENTE, M.: Ensayos sobre el progreso, 50.
- (45).- GARCIA MORENTE, M.: idem, 50.
- (46).- GARCIA MORENTE, M.: idem, 51.
- (47).- GARCIA MORENTE, M.: idem, 51.
- (48).- GARCIA MORENTE, M.: idem, 53.
- (49).- GARCIA MORENTE, M.: idem, 95.
- (50).- GARCIA MORENTE, M.: idem, 99.
- (51).- LEVY, B-H.: La barbarie con rostro humano, 125.
- (52).- LEVY, B-H.: idem, 128.
- (53).- LEVY, B-H.: idem, 131.
- (54).- GLUCKSMANN, A.: La cocinera y el devorador de hombres, editorial Madrágora, Barcelona, 1.977, 89.
- (55).- SOLJENITSIN, A.: Archipiélago Gulag, ed. Plaza y Janés, Barcelona, 1.974, 132.
- (56).- CLAVEL, M.: Ce que je crois, 165.
- (57).- CLAVEL, M.: idem, 165.
- (58).- SOLJENITSIN, A.: Archipiélago Gulag, 133.
- (59).- CLAVEL, M.: Ce que je crois, 126.
- (60).- SOLJENITSIN, A.: Archipiélago Gulag, 141.
- (61).- CLAVEL, M.: Ce que je crois, 181.
- (62).- CLAVEL, M.: idem, 182.
- (63).- SOLJENITSIN, A.: Archipiélago Gulag, 153.
- (64).- SOLJENITSIN, A.: idem, 154-155.
- (65).- SOLJENITSIN, A.: idem, 156.
- (66).- SOLJENITSIN, A.: idem, 156.
- (67).- SOLJENITSIN, A.: idem, 166.
- (68).- GLUCKSMANN, A.: La cocinera y el devorador de hombres, 120.

- (69).- CLAVEL, M.: Dieu est Dieu, nom de Dieu!, 37.
- (70).- LEVY, B.-H.: La barbarie con rostro humano, 167.
- (71).- LEVY, B.-H.: idem, 169.
- (72).- LEVY, B.-H.: idem, 171.
- (73).- LEVY, B.-H.: idem, 173.
- (74).- LEVY, B.-H.: idem, 180.
- (75).- LEVY, B.-H.: idem, 180.
- (76).- LEVY, B.-H.: idem, 184.
- (77).- LEVY, B.-H.: idem, 181.
- (78).- CLAVEL, M.: La perte et le fracas, ed. Flammarion, Paris, 1.971, 231.
- (79).- LEVY, B.-H.: La barbarie con rostro humano, 183.
- (80).- LEVY, B.-H.: idem, 185-186.
- (81).- LEVY, B.-H.: idem, 186.
- (82).- LEVY, B.-H.: idem, 187.
- (83).- CLAVEL, M.: Qui est aliéné?, 16.
- (84).- CLAVEL, M.: idem, 17.
- (85).- CLAVEL, M.: idem, 18.
- (86).- CLAVEL, M.: idem, 18.
- (87).- CLAVEL, M.: idem, 22.
- (88).- CLAVEL, M.: idem, 23.
- (89).- CLAVEL, M.: idem, 24.
- (90).- CLAVEL, M.: idem, 33-34.
- (91).- CLAVEL, M.: idem, 32.
- (92).- CLAVEL, M.: idem, 34.
- (93).- CLAVEL, M.: idem, 35.
- (94).- CLAVEL, M.: Dieu est Dieu, nom de Dieu!, 39.
- (95).- Citado por Clavel, M.: Ce que je crois, 93.
- (96).- Citado por: idem, idem, 97.
- (97).- CLAVEL, M.: Ce que je crois, 98.
- (98).- CLAVEL, M.: idem, 149.
- (99).- CLAVEL, M.: idem, 152.
- (100).- CLAVEL, M.: idem, 202.
- (101).- CLAVEL, M.: idem, 205.
- (102).- CLAVEL, M.: Qui est aliéné?, 247.
- (103).- GLUCKSMANN, A.: La cocinera y el devorador de hombres, 90.
- (104).- REVEL, J.F.: Les idées de notre temps, traducción castellana de E. Fuente Herrero, ed. Organización Sala Editorial, Madrid, 1.972, 30.
- (105).- REVEL, J.F.: idem, 28.
- (106).- REVEL, J.F.: idem, 29.
- (107).- REVEL, J.F.: idem, 29.

- (108).- REVEL, J.F.: Les idées de notre temps, 33.
 (109).- REVEL, J.F.: idem, 33.
 (110).- REVEL, J.F.: idem, 33.
 (111).- REVEL, J.F.: idem, 43.
 (112).- REVEL, J.F.: idem, 230.
 (113).- REVEL, J.F.: idem, 235.
 (114).- REVEL, J.F.: idem, 345.
 (115).- Citado por REVEL, J.F.: en Les idées..., 346.
 (116).- GLUCKMANN, A.: Cinismo y pasión, ed. Anagrama, Barcelona -
 1.982, 150.
 (117).- GLUCKMANN, A.: idem, 150.
 (118).- GLUCKMANN, A.: idem, 169.
 (119).- GLUCKMANN, A.: idem, 170.
 (120).- GLUCKMANN, A.: idem, 172.
 (121).- CLAVEL, M.: Qui est aliéné?, 250.
 (122).- CLAVEL, M.: idem, 250-251.
 (123).- CLAVEL, M.: idem, 251.
 (124).- CLAVEL, M.: idem, 252.
 (125).- CLAVEL, M.: idem, 252.
 (126).- CLAVEL, M.: idem, 253.
 (127).- CLAVEL, M.: idem, 253.
 (128).- GLUCKMANN, A.: La cocinera y el devorador de hombres, 118.
 (129).- GLUCKMANN, A.: idem, 118.
 (130).- GLUCKMANN, A.: idem, 120.
 (131).- GLUCKMANN, A.: idem, 122.
 (132).- GLUCKMANN, A.: (Citado por,) en La cocinera..., 124.
 (133).- GLUCKMANN, A.: La cocinera y el devorador..., 134.
 (134).- GLUCKMANN, A.: idem, 140.
 (135).- GLUCKMANN, A.: idem, 141.
 (136).- Citado por GLUCKMANN, A. en La cocinera..., 154.
 (137).- GLUCKMANN, A.: La cocinera y el..., 162.
 (138).- GLUCKMANN, A.: La cocinera y el..., 164-165.
 (139).- GLUCKMANN, A.: idem, 167.
 (140).- GLUCKMANN, A.: idem, 179.
 (141).- GLUCKMANN, A.: idem, 184.
 (142).- SOLJENITSIN, A.: Les droit de l'écrivain, ed. du Seuil, 108.
 (143).- CLAVEL, M.: Qui est aliéné?, 176.
 (144).- CLAVEL, M.: idem, 176.
 (145).- CLAVEL, M.: idem, 177.

- 194 -

CAPITULO IV

LA NUEVA CRITICA

CAPÍTULO IV: LA NUEVA CRÍTICA:

Para quien conozca a Clavel, como periodista -simplemente-, resultará bastante desconcertante este último escrito que lleva por título Crítica de Kant (1) y que cuenta, nada menos, con 646 páginas. Obra extraordinaria por su amplitud y por su profundidad, que viene a demostrar una vez más que la Nueva Filosofía no es un periodismo superficial o panfletario. No obstante, Aubral y Delcourt sí utilizan un lenguaje de apariencia panfletaria.

La referencia a Kant no es nueva en Clavel. Sus principales escritos lo citan y por casualidad. G. Schiwy ha advertido claramente que Clavel ve a Foucault, a quien se remite con frecuencia, como una Crítica de la Razón Pura de nuestro tiempo, siendo bien notoria la influencia de Kant sobre Foucault.

Los escritos de Clavel se nos muestran como una crítica de la razón productiva de nuestro tiempo, y en esa línea, convergen prácticamente todos los nuevos filósofos. En el fondo se trata de fundar una ética y un hombre nuevo, ajeno al empirismo productivo y utilitario, así como a la heteronomía abstracta, idealista, donde el pragmatismo se había echado a dormir.

He aquí la clave de la tradición kantiana: despertar de los sueños dogmáticos, no solamente idealistas, sino también pragmatistas. Como ha dicho Husserl, la experiencia no es ningún punto de partida definitivo, sino un lugar al que se debe llegar con las debidas precauciones. Así lo ha escrito también Feyerabend: No se puede arguir con la experiencia como si ésta fuera una Biblia, porque es la experiencia misma la primera necesitada de una crítica profunda. Esta es la única manera de sustraerse a la ideología de la sociedad productiva para romper su reflejo social en el hombre y en su vida. Y puesto que ninguna "filosofía" lo ha conseguido en los últimos tiempos, será necesario "esquisser une nouvelle"(2): La -

Nueva Filosofía.

Clavel recurre a Kant que supera definitivamente al hombre natural de la tradición griega, y al mismo tiempo, al poner la libertad humana como fundamento del hombre nuevo, excluye definitivamente, la heteronomía, tanto industrial como utilitaria(3).

Kant y el cristianismo introducen el hombre absoluto. Aunque hoy los absolutos no cuentan con mucha simpatía, también es cierto, que quienes pretenden hacer una nueva filosofía, a semejanza de Kant, están haciendo algo más que una parodia. No debemos rechazar lo nuevo por nuevo, creyendo que "cualquier tiempo pasado fue mejor". Nuestra postura es la de analizar lo nuevo para comprender en qué consiste la novedad, en el caso de que ésta exista. Es la caída de la metafísica de la ciencia.

Con el Dios, más íntimo al hombre mismo que su misma intimidad, se trata de liberar al hombre actual del ensimismamiento, del egoísmo centrado en sus propios intereses y en una falta de trascendencia y perspectiva. En términos modernos, librar al hombre del autismo cultural. "El autismo imposibilita la objetividad para enfrentarse a la vida y a un análisis real de los problemas que la cercan". (4).

En la situación cultural actual, la razón es la primera fuente de alienación, porque transmite los intereses vigentes, en vez de someter valores y categorías a un examen crítico. Se necesita una crítica decidida de la razón en todas sus vertientes, tradiciones y niveles, a fin de recuperar el hombre original, el hombre racional.

La cultura acrítica transmite con su ensoñación la alienación social, y de ella forma parte la irresponsabilidad, la comodidad y la inercia. Los sueños y la inconsciencia autista bloquea la razón: no se puede salvar la propia vida sin morir, nos dice Cristo (5). Es decir, no se puede llegar al hombre mismo sin enunciar sus ena-

jenaciones y alienaciones, hasta descentrarle de los centros de poder y desarraigarle de las adherencias que le heben sus propia sangre.

Dicho de otro modo: el realizarse comienza por la destrucción - de todo lo que impida la realización, porque en la realización solamente se reproducen los intereses llamados sociales o el interés común reducido a las conveniencias de un grupo o sector determinado. De ahí que el conocimiento y la razón han quedado constantemente contaminados por el interés. Y no sólo por el interés, también por el capital que es el más fuerte de los intereses. "Hacerse hombre es convertirse en naturaleza muerta"(6): Perfectamente obediente al mundo natural de los intereses.

Después de Kant, ninguna escolástica abstracta, ningún empirismo económico o de otra clase es ya posible(7).

La pérdida del hombre en la naturaleza o en la idea carece de sentido, no porque la naturaleza o los ideales no merezcan respeto o carezcan de importancia, sino porque convertidos en ídolos de madera respecto a su vitalidad original no pueden dar la vida al hombre, ya que ellos mismos son realidades inertes, hechas por la mano del hombre.

La recuperación integral del hombre no se alcanza por ese camino. El camino a seguir es la libertad, -camino absolutamente nuevo, de una vitalidad muy diferente-.

Después de Kant, la sociedad industrial, productiva y utilitaria se impone sobre la ética, reduciendo todos los valores, incluso los más sublimes a la utilidad inmediata. El hombre, de esta manera, queda aprisionado en su positividad(8).

El inconsciente humano no puede quedarse ahí, se convertiría el mismo en una estatua de sal. Debe pues recuperarse mediante un nuevo espíritu kantiano y libertario (9)., superador del dualismo cartesiano, y del doble empírico-transcendental. Como ocurre en todos

los dobles, éste, aunque parece tener semejanza con el original, falsifica tanto lo inmediato como lo sublime.

El hombre se equivoca totalmente cuando quiere convertirse en - sustituto de Dios, porque todos los sustitutos son falsos y como - tales inauténticos. Tampoco puede convertirse en un Dios que lo sa be todo, porque nunca ningún hombre ha sabido tanto, y si aparenta saberlo sólo será para engañar.

El concepto de límite es fundamental en Kant, y también en Clavel. Quien traspasa este límite se desintegra totalmente, o debe - estar suficientemente preparado para respirar otra atmósfera, y so portar los ataques de los guardianes de lo desconocido.

Si el hombre se convierte en un Dios-naturaleza sería el fin - del fin: llegaríamos a un monismo humano completamente inhumano. - Porque el hombre no puede confundirse con la naturaleza, a no ser que ésta haya sido recuperada por él de forma previa. Como diría - Husserl, el hombre se perdió en el mundo por el positivismo, y hay que perder el mundo -ponerlo entre paréntesis- para recuperar al - hombre.

Cegar la crítica kantiana no es cimentar al hombre, sino cemen- tarlo y enterrarlo y hacer imposible de todo punto su resurrección- (10). Por eso lo que se presenta como solidez humana es, con fre- cuencia, simple brutalidad. El hombre es algo más que eso.

El hombre no es "de lo finito sino de lo infinito"(11), por eso al reducirlo únicamente al mundo y su finitud, el hombre deja de - ser hombre. Hay en Kant "Religión que está dentro de los límites - de la razón". Hay también aquello de "yo he limitado el saber para hacer lugar a la fe"(12). Por tanto, no se trata de un simple fideis- mo, ni se trata de una fe en la razón.

¿No es esto una contradicción y un dogmatismo?. Por el contrario, es una lucha abierta y permanente frente a la "délirante passion - de savoir du dogmatisme".(13).

El espíritu socrático kantiano se enfrenta a todas las pasiones furibundas del dogmatismo. Decía Fichte que para comprender a Kant a fondo hacía falta el genio de Sócrates.

De esta forma nos explicamos muy bien las coincidencias del nuevo socratismo en el existencialismo -especialmente en Marcel-, en Clavel y en la Nueva Filosofía.

Este espíritu demuestra constantemente que tampoco los más sólidos nihilistas saben realmente nada. El saber totalitario, la misma filosofía dogmatizante es una vana pretensión que, como decía - Fichte, comienza por el orgullo , al perderse la inocencia"(14).

Cuando la Nueva Filosofía aparece ingenua, sólomente está renovando en nuestros días el espíritu socrático, kantiano y fichteano. La ingenuidad es elemental, mientras que la inocencia es original, por eso siempre presenta la novedad de la vida.

La sabiduría y la fe se refieren a lo informable, pero siempre tratan de ofrecer alguna luz que nos guíe. La luz no inventa las cosas, como se descubre lo que no existe, o se hace aparecer lo que no hay. Por eso la Nueva Filosofía no es otro sistema que la destrucción del espíritu de sistema que quiere reducir la realidad y encarcelarla según esquemas irreales de pensamiento. Kant es el enterrador primero de Los maestros pensadores (15).

Kant no destruye los enunciados ajenos, sino sus mismos fundamentos, y sus condiciones de posibilidad. No los rebate, los deja cortados, los interrumpe. En el principio era la interrupción: - Glucksmann. Al descubrir sus presupuestos, los deja suspensos en su discurso, por eso el kantismo muestra más que demuestra. También en esto es moderno hasta llegar a Wittgenstein. El lenguaje de la Nueva Filosofía llama la atención por su vinculación con la vida, como el discurso kantiano, pone en estado de alerta la vida, mientras el espíritu de sistema la pone en estado de excepción. Kant intenta recuperar el sentido en medio de "la inercia, la modestia,

y la angustia"(16). De ahí que la Nueva Filosofía, en medio del - aburrimiento actual, intenta espolear el sentido de la vida.

Kant es la crítica contenida entre la lucidez y la duda. Su pensamiento es una arquitectura orientadora, no una construcción defi nitiva. Su pensamiento es una tensión hacia la verdad con deseo de darle alcance, no una trampa para cogerla definitivamente (17). - Una cinegética de la apariencia como dirían Jambet y Lardreu, una caza incesante como diría Ortega.

Se trata de un diálogo constante, de una responsabilidad y de - una respuesta permanente. Así hasta lo infinito en lo moral y en - lo empírico; por eso hay dos infinitos del espíritu. Ambos van cons tantemente a un infinito que nos sobrepasa y nos llama como todo - mundo sabe: "Il y aurait donc deux sens à notre infini et un seul infini pourtant. Et chacun le sait" (18).

Aquí aparece el respeto ya frente a lo conocido, ya frente a lo trascendente. Un mirar de nuevo siempre las cosas con una nueva mirada para la renovación de la esperanza y la búsqueda sin descanso. Tal es la nueva definición de la crítica, que enlaza admirablemen te con aquella capacidad de admiración de los antiguos que llevó - al hombre a hacer filosofía.

Sólo esta capacidad de respeto y esa búsqueda constante - nos harán capaces también de una moral, ya que "la morale est un - secret"(19). Algo inefable que no se deduce apresuradamente de la teoría o de la práctica. Tal es el riesgo sublime de la honradez - del hombre creyente más allá del provecho inmediato frente al ci nismo de la productividad y la efectividad, que avasallan. Contra este vasallaje se rebela el Nuevo Filósofo.

Ser es siempre ser itinerante, como diría Marcel, y lo demás es paralogismo, abstracción, idolatría bastarda o huera palabrería. - Esa abstracción palabarrera no da cuenta de que sólo la resistencia del aire de lo concreto permite a la paloma volar (20). Este es

un buen símbolo del espíritu filosófico kantiano, siempre mirando la vida, vuelto siempre hacia los hombres, pero siempre en la frontera. Kant transido de reminiscencias protestantes se da cuenta de que el hombre está herido, limitado o imposibilitado para llegar a la cosa en sí. Como ha dicho muy bien Clavel, lo que asustó a Kant no fue lo finito, sino lo infinito, lo impensado que siempre está de alguna manera presente. Aunque Kant eligió la filosofía y Clavel atribuya esta elección con ironía al mantenimiento del empleo, es fácil adivinar y ver su respeto profundo ante la existencia indecible. Por eso ha pasado a la tradición filosófica, como uno de los motivos más fundamentales de la filosofía kantiana, la idea de que sobre la totalidad no podemos hacer afirmaciones absolutas, exactas o científicas.

Clavel descubre esta línea al final del tratado acerca de la filosofía moral popular de "La fundamentación de la metafísica de las costumbres", donde después de haber establecido en materia de moral que la filosofía sería una fuente necesaria de falsedad y errores, sin embargo, dando vueltas a las cosas, restablece el magisterio de la filosofía. Por una parte, Kant reconoce que hay que superar los modelos anteriores, pero por otra, es necesario mantener algún tipo de orientación para la vida. Y como la razón pura no pueda - dar ese plus necesario para la vida, se lanza por el camino de las creencias, pero restringidas, hasta cierto punto, en un sentido orteguiano. Pero, la profundidad de la creencia, aún con sus aparentes restricciones racionales, es también el origen de la razón. De la razón surgen los conocimientos verdaderamente nuevos y trascendentes. A estos conocimientos los podemos considerar revelaciones o simplemente descubrimientos. Pero, ¿de qué se trata propiamente?: "Justement de ce que Kant appelle lui-même, en propres termes, \"quelque chose de plus\": quelque chose d'assez mystérieux, je dois dire, mais dont l'effet visible, lisible, patent, est de faire de

nos facultés humaines, sensibilité, imagination, entendement -partout ailleurs objets premiers ou ultimes de la Critique- des dérivées, des épisodes, voire des épiphénomènes d'un processus plus -originaire. Lequel? Je n'ose ici, d'emblée, l'appeler "synthèse", tant il suppose de changement dans l'idée courante de la synthèse kantienne; "a priori", pour des raisons analogues; mais enfin, -au fond, c'est de cela qu'il s'agit".(21).

En cualquier caso se trata de lo gratuito, lo imprevisible, lo espontáneo de lo que Kant ya había dicho que era la imagen del verdadero conocimiento racional. Este es el pensamiento especulativo compatible con un riguroso agnosticismo que Clavel acepta. Pero, no conviene confundir lo infinito de la gratuidad con la espontaneidad acrítica, porque se produciría un corto-circuito entre fe y -pensamiento, que falsearía a ambos y que, cuando no se ha advertido con suficiente perspicacia, nos lleva a la "batalla de los espíritus" anunciada por Nietzsche, convertida en una cruel guerra de religiones. Por eso, tampoco se puede llevar a Kant de su agnosticismo crítico a un ateísmo militante, que obliga a buscar razones a unos y a otros donde no las hay. Encaminándose unos hacia la dogmática idealista y encerrándose los otros en la fe ciega de la experiencia.

La paloma que se quejaba de la resistencia del aire es semejante al hombre que se queja de la existencia del mal en el mundo. Pero, también sería semejante a aquellos que desechan la experiencia porque es engañosa. La experiencia puede ser engañosa o confusa, -pero, en todo caso, es necesaria para construir saberes científicos. Ahora bien, no se trata de aceptar la experiencia, o nuestra experiencia, como un dato incontrovertible e incontestable; se -trata de admitirla como un dato a criticar y a contrastar con otras experiencias o con la coherencia de las proposiciones lógico-matemáticas. El problema del mal se ha planteado en todas las religio-

nes, y el problema de la relatividad, límites y validez de la experiencia, en todas las filosofías: se trata de mantener siempre - las dos dimensiones fundamentales del hombre sin sustituir ni anular una dimensión por la otra, pues liquidada una de las dos, los componentes fundamentales de lo humano, no estaríamos en una sabiduría humana, que, en este mundo, es la única posible. Intentaríamos así vanamente salirnos del mundo. En este sentido Clavel insiste en la co-encarnación de lo finito y lo infinito, o de la materia y el espíritu; pues, el bios debe completarse siempre con el - logos, sin eliminarse ninguno de los dos, del mismo modo que el - bios y el ethos, deben complementarse siempre (22). "D'un mot, très simple, trop simple, c'est bien un divers pur infini, sensible ou pré-sensible, qui doit être recueilli, ramassé, condensé, "compris", pour que quelque chose apparaisse, et comme notre esprit explicite est évidemment incapable de ce travail infini et instantané, il nous faut attribuer cette co-incarnation homme-monde, concrète et primordiale, soit à quelle chose hors de nous, soit, bien plus simplement, à autre chose en nous, joint par une rencontre nullement annoncée, un "choc", à autre chose hors de nous, puis que nous ne créons pas" (23).

En todo este camino Clavel ha sido aleccionado por sus maestros Michel Alexandre y Jean Nabert. Este último le motivó a buscar una interioridad humana críticamente admisible. De aquí que la filosofía de Clavel propone, como ya hemos dicho, un cambio fundamental de lo más profundamente humano que había sido sustituido en nuestros días por la conciencia productiva. Esta clarificación de la - conciencia, como ya mostró Sartre en La trascendencia del ego, es un punto fundamental de la Nueva Filosofía, y por eso la filosofía de Clavel es nueva, porque propone una nueva conciencia, una nueva frontera para el conocimiento humano, y por lo tanto UN HOMBRE NUEVO.

Actualmente, el problema consiste en que la conciencia como sí tesis de una cultura concreta está acabada. Por lo tanto, para dar una nueva conciencia a la humanidad se necesita una nueva síntesis crítica: "Je n'ai pas entendu, mais j'ai parfois pressenti, jusque dans son premier cours sur la Conscience, cette phrase qu'il devait prononcer à Louis-le-Grand, en 1.952, selon laquelle cette conscience, chez Kant, "est peut-être le résultat de la sýnthèse".(24).

No hace falta recordar que Hegel afirmaba que "el sentido común es lo más contrario a la filosofía", y que Marx añadía que "si el sentido común fuera la realidad, la ciencia no sería necesaria", y que como remachara Gramscy "el sentido común es el negrero de los espíritus". Pero, con palabras más cercanas a nosotros, Ortega y Gasset ha expresado esta tarea de la forma siguiente: "La meditación sobre un tema cualquiera, cuando es ella positiva y auténtica, aleja inevitablemente al meditador de la opinión recibida o ambiente, de lo que con más graves razones que cuanto ahora supongan ustedes, merece llamarse "opinión pública" o "vulgaridad". Todo esfuerzo intelectual que lo sea en rigor nos aleja solitarios de la costa común, y por rutas recónditas que precisamente descubre nuestro esfuerzo nos conduce a lugares repuestos, nos sitúa sobre pensamientos insólitos. Son éstos el resultado de nuestra meditación".(25).

Tanto la realidad individual, íntima y originaria, como la realidad social -opinión pública- deben ser críticas, de lo contrario, la opinión pública sería una amplificación pseudo-popular que los mass media hacen del pensamiento interesado de alguien bien concreto. Y viceversa, la intimidad llamada "personal", sólomente sería un reflejo mecánico, o un eco de la moda social. Kant ya comprendió esta situación, por eso, dice que el "hombre es un ser social y -asocial a la vez". Esta es también la vida y la parábola de Kant, un pensador, al parecer enormemente abstracto, pero que a la vez -choca frontalmente con su gobierno -caso Wöllner-.

La filosofía es siempre una unidad de pensamiento y vida. Según Clavel sin Sócrates y Kant, él no habría encontrado en la filosofía enseñada, ni gusto ni provecho. Porque una filosofía teórica, que se piensa y se escribe a sí misma para sí misma, carecería de interés. Pero, este espíritu socrático y kantiano le ha llevado a ver desde ellos a todos los demás. Ahora bien, entre los dos arruinaron todas las pretensiones del saber puro: Kant por suposición sistemática a la pasión delirante del saber del dogmatismo, Sócrates por el mismo testimonio de su vida. Por la prueba constante de la ignorancia de los adversarios y por la conciencia clara de que ningún hombre sabe realmente nada, Sócrates resultó sugestivo para Clavel.

En esta línea de planteamientos, se une profundamente lo socrático y lo kantiano. No se trata de refutar tal o cual error, sino de "aniquilar la fuente de los errores"(26).

Las objeciones frente a la religión y la inmortalidad son destruidas por Kant. No se trata solamente de la imposibilidad de probar tales cosas, sino también de quitar todo fundamento a las contra-pruebas. Así han arruinado toda pretensión de la razón humana. Sócrates abandonando todas sus pruebas teóricas, al ofrecer el ejemplo de su muerte, dió un testimonio de la existencia de otra vida nueva y distinta, frente a la objeción pitagórica de suicidio. Mientras, Kant ha "matado al Dios" extraño a la fe. H. Heine se gloriaba de que los alemanes son más poderosos que los franceses, pues éstos solo han matado a su rey, mientras aquellos mataron a su mismo Dios.

Sócrates dice que no sabe nada, Kant afirma que "C'est un fait établi, par la critique de la raison, que dans son usage pur et spéculatif, nous ne pouvons en réalité rien savoir". Et tous deux confient l'homme, en fait de certitudes, à celles que lui procurent les attitudes, obligations ou vocations existentielles de la morale pure, de la foi, de l'espérance".(27).

Las escuelas filosóficas ni pueden entregarse al sentido común

ni pueden considerarse como los guardianes de las claves secretas de la vida. A dichos guardianes, Kant les recordaría una sentencia perfectamente socrática: "Ce qu'il ignore avec moi, il veut paraître le savoir seul"(28).

La filosofía dogmática es también una consecuencia del pecado original, "porque los dioses no filosofan". Esta loca pretensión de la filosofía comienza cuando se ha perdido la inocencia de la vida, cuando se ha descubierto el primer engaño y se entabla una lucha con la apariencia.

El hombre, al verse abandonado, comienza a construir una falsa vivienda, en busca de un refugio imposible a través del pensamiento como denunció lúcidamente Nietzsche.

Pero dicho con palabras de Fichte, discípulo de Kant, sería así: "Nous avons vu que nous étions nus et depuis lors d'est devenu une nécessité de philosopher pour nous sauver".(29).

Como buen heredero de Kant, Clavel intenta ir un poco más allá que él, quizá en un esfuerzo por comprender mejor que él se comprendió a sí mismo. En efecto, la herencia de cualquier filósofo nos ofrece con frecuencia mucho más de lo que nos da su primera intención. Y también Clavel, como todo pensador, se reconoce como el prisionero platónico de la caverna que se abre poco a poco a la nueva luz e intenta ofrecer a los demás sus nuevos descubrimientos; como Kant y en reacción contra él, todo pensamiento ha sido tentado por dogmatismos totalizantes; Clavel intenta superar esta situación; en ella permanecen los maestros pensadores de Gluckmann: Fichte, que se ha olvidado del espíritu socrático que recomendaba, Hegel, Marx y Nietzsche, -a los que Clavel añade Heidegger-, que se han perdido en la confusión empírico-transcendental, donde se durmió la filosofía, que había sido despertada por Kant cuando Hume le arrancó del sueño dogmático (30). Según Clavel, aunque algunos de estos autores citan a Kant lo citan transformándolo hipócrici

tamente. Así Heidegger reinstaura la metafísica que Kant había liquidado. Así los maestros pensadores hacen de su enterrador un antepasado. Kant, por el contrario, no ha refutado sus conclusiones sino que les ha arrebatado sus fundamentos. Kant interrumpe toda la tradición filosófica basada en los griegos (31). La conclusión sería que: "Il y a là une vie qui dépasse le livre..." (32).

Esta vida es una dialéctica entre el vivir y el filosofar que crea un estado de alerta universal, capaz de impedir todo estatismo propio de los sistemas. Llega sin embargo a una verdadera experiencia filosófica.

Para Ortega la cultura occidental era la resultante de Sócrates y D. Juan, de la razón y la vida. La grandeza y la miseria de la cultura europea dependía, según el autor de La rebelión de las masas, de la síntesis o disociación de estos dos elementos. Para el hombre germánico, el protagonismo lo llevaría Sócrates, para el hombre mediterráneo, D. Juan.

Así se termina con el error infinito de la razón todopoderosa: "Infiniti erroris finis... Qu'est-ce que cette erreur infinie pourrait désigner pour Kant, sinon la Philosophie tout entière?..." (33).

De esta manera Kant aparece, por una parte, como un pensamiento glacial irrefutable, aparentemente dogmático, y por otra, como una crítica constante agonística y sin descanso.

La razón aparece como incapaz de solucionar los problemas que se le presentan, mientras necesita, sin embargo, responder a esas cuestiones. Kant parece querer remediar una situación fundamentalmente imposible por una misión más imposible todavía, es como pedir a un acusado de Kafka que explique sus problemas con la autoridad. (34).

Surge el problema de la metafísica, que no se va a resolver según la delirante voluntad de saber, sino por un estado crítico per

manente que es indispensable a la razón, por una parte, y que por otra es como ajeno a ella: "A la vérité, je n'ai pas donné à ces questions la réponse que pouvait attendre la délirante passion de savoir du dogmatisme, car il est impossible de la satisfaire autrement que par des tours de magie aux quels je n'entends rien".(35).

Kant tenía sus propios ídolos. Entre ellos está un cierto empirismo del que no se ha probado su validez o invalidez. Eso explica la reaparición de las posturas dogmatistas en metafísica; posturas basadas en la ciencia; pero ya había advertido Hume, después de reducir a simples hábitos asociativos las leyes de la ciencia, que la ciencia natural y las matemáticas no valen la mitad que la metafísica y la moral (36).

Clavel cree que debe introducir aquí el tema de lo impensado, - puesto que la razón no puede producir nada, a no ser según los propios planes. Este incondicionado no se encuentra en las cosas en cuanto nosotros las conocemos, sino en cuanto no las conocemos. - Este incondicionado es una exigencia ideal, "final, inaccesible, de nuestra subjetividad humana".

Este incondicionado existe, pero no se justifica, de ahí las frecuentes acusaciones al kantismo calificándolo de obscurantismo. He aquí la crítica sartriana al kantismo. Según Sartre, Kant condena al hombre a un absoluto desconocido en sí. Pero, mientras tanto, Kant ha adquirido un crédito inmenso como interruptor de la metafísica.(37).

La filosofía kantiana hace concebir a Clavel la esperanza de que las afirmaciones de Kant sobre lo incondicionado puedan tener también algún sentido.

Para Kant la ética no es experimental, no depende ni de la sensibilidad ni del entendimiento. Depende de la facultad de la razón. Ahora bien, la libertad es un postulado de la razón práctica. Conviene recordar que los postulados, utilizados en las ciencias, ni

son evidentes, ni son demostrables. La libertad es un postulado, - porque sin libertad no existe responsabilidad, y por lo tanto no - existe la ética. Ahora bien, el matemático Kant, entiende que ni - pide más atribuciones para realizar su riguroso trabajo, de las - que tienen los científicos, que con frecuencia utilizan postulados dentro de las ciencias más rigurosas. Si las ciencias los utilizan, Kant entiende que también los puede utilizar, sin que su trabajo - ético pueda ser tachado de menos riguroso que las ciencias que utilizan dichos postulados. El gran problema es que los postulados - constituyen un asiento no evidente e indemostrable, con lo que no es imposible que sucediera aquello que Aristóteles temía: "Un pequeño error al principio, puede convertirse en un gran error al final".

Clavel piensa que no se trata de defender nuevos ídolos, que no se trata de salvar, ni de perder, y menos de juzgar los conceptos de Kant, puesto que ellos se juzgarán y se salvarán o perderán a sí mismos. Se trata de una aventura difícil, pero que merece la pena. En cualquier caso, Kant mantiene constantemente la unidad de lo material y lo formal como síntesis intuitiva de lo diverso (38).

Por tanto, con lo incondicionado no se trata de recaer de nuevo en el formalismo, sino de establecer o de afirmar un camino de conocimiento específicamente humano por la afirmación simultánea de lo a priori y lo a posteriori, que se unen perfectamente en la síntesis de lo imaginario. Se trata de un imaginario que no debe recaer en lo que no debe mantener esta tensión propia de la encarnación - humana, que ha sido rota tan frecuentemente a través de la historia del pensamiento. (39).

Clavel piensa que el ser de Heidegger es: "l'archétype ou le - prototype de toute idole intellectuelle, point originel et source - suprême de l'apparence transcendante ou illusion dialectique invincible de notre esprit"(40). Y responde Birault que no se puede entender a Kant como una conclusión de la Ilustración racionalista,

ni como una repetición de Descartes (41). Esta unificación de Descartes y Kant no es otra cosa que la continuación de la unificación de dos mil años de pensamiento en una ontología falsa que comienza en Platón y continúa en el cristianismo. Puesto que en Descartes el hombre no ha aparecido todavía, no ha salido de la sombrera del Dios ontológico que lo guarda, y hará falta un terremoto cultural en occidente, -del que Kant es algo más que un síntoma-(42), para que aparezca.

Ontología, por otra parte, dividida, dual, que solamente la bisabrá de Kant puede volver a unir y des-alucinar de su doble error, ya empírico, ya trascendental, doble cojera de la civilización occidental. Solamente otra libertad humana, otro hombre nuevo infinito, distinto, el tercer hombre socrático(43), podría servir de alternativa con posibilidades reales. Entonces, el apriori es como un fermento de la experiencia (44) pero no la esencia de la cosa como cree Heidegger porque esto sería la "réinvasión... de la scolastique" (45). Sto. Tomás y Ortega coinciden en negar la cosa como esencia del ser humano. Dice Ortega: "El hombre no es su cuerpo, que es una cosa; ni es su alma, psique, conciencia o espíritu, que es también una cosa. El hombre no es cosa ninguna, sino un drama - su vida, un puro y universal acontecimiento-..."(46). Y Sto. Tomás: "Ex corpore enim et anima dicitur esse homo, sicut ex duabus quaedam tertia res constituta qua neutra illarum est. Homo enim nec est anima nec est corpus"(47). Esta debe ser siempre una línea iluminadora y orientadora en todo análisis del mundo para no recaer en viejos dualismos. Con Kant termina la cosmología griega, pero algunos, también en la escolástica, lo habían anunciado. Sólo en un apriori así puede fundarse una filosofía distinta y realmente nueva: "Et c'est ainsi d'ailleurs, c'est sur un a priori invisible, omniprésent, in-thématisable, que pourra être fondée la science, la vraie, je veux dire la réelle, dans l'inépuisable -

fecondité de ses changements et de ses crises perpétuelles"(48). - Hay que tener cuidado con la voluntad de continuidad que llega a - encadenar todo (49) sin darse cuenta y con la ilusión de solidez - fundamentada se extiende y prospera sin cesar peligrosamente si no se admitiera "un cierto misterio" en el juicio sintético (50). para no caer en la aporía de la identidad entre analítico y sintético. De hecho tampoco el juicio sintético es simplemente un uso experimental de la razón (51): "Non la chose ni la connaissance de la - chose, ni l'un ni l'autre. Mais les linéaments inconnus de nous, en nous, de ce que nous ne créons pas. J'entendais tout à l'heure, à la télévision, Jean-Marie Domenach disant: "je n'ai pas de vision de Dieu. Dieu est ma vision. Ce serait cela, humanisé, incarné"(52). Para Kant sensibilidad y entendimiento parten de una raíz común - pero desconocida de nosotros: "Je sais bien qu'il y aura une sensibilité pure -peut-être la nouveauté absolue de la Critique"(53).

Esta nueva sensibilidad puede que sea la nueva frontera del pensamiento de Clavel y los Nuevos Filósofos. Por su lectura de Kant sabemos ciertamente de "lo desconocido de nosotros: "On peut voir là de la vrai "Critique" (54). Solamente en este punto renacen reconciliadas las dos dimensiones del hombre y del mundo.

La razón está destinada a la metafísica pero no por "la simple vanidad de saber mucho"(55), de ahí que Kant aparece como el interruptor definitivo de la Hybris filosófica de la metafísica occidental, a la vez que es el primero que realmente da luz para que esa metafísica pueda ser auténticamente. Pues como ya advierte - Fichte "comenzamos a filosofar por orgullo". Kant conoce el asunto griego y conoce el destino de Sócrates. Sabe que a Sócrates se le dice que no debe llegar a una metafísica auténtica, a una filosofía verdadera, porque se debe mantener lo que siempre ha sido. Pero esta insistencia de "no deber llegar"(56) ¿no indica que los dos han apuntado ya claramente el buen camino, el método apropiado y exacto?.

El ser de Heidegger, según Clavel, es el ídolo intelectual prototípico, origen y meta de toda ilusión filosófica. También en ello concuerda Birault(57). Kant es el enterrador verdadero y Heidegger la hiena que vuelve al cementerio por el cadáver (58). Todo vestigio de "cosa en sí" y de "viejo absoluto", habían muerto, dice Clavel, pero Heidegger se empeña en convertir a Kant en un "amante de la Metafísica". Por el contrario, para Kant la metafísica es la "heterogeneidad absoluta y la diferencia original"(59). Pero los heideggerianos siempre quieren "reconducir" a Kant a la metafísica reinstaurada por Descartes. Kant es la otra luz diferente del siglo de las luces (60).

Foucault es la ruptura con la razón iluminada y siempre cartesiana. Para Heidegger, aunque de un modo algo diferente, Kant retoma la dogmática cartesiana y la repite. Según Clavel esto es alucinante puesto que Kant ha roto la prueba ontológica y demás secuelas racionalistas, entre otras cosas.(61).

Heidegger aplanar todo, lo iguala todo a la vez que lo aplasta: la identificación de Platón, la "adulteración" de los cristianos, la destrucción de nietzscheana, y lo mismo hace con Kant y Descartes. Sólomente él, Heidegger, es el auténtico, he aquí un asunto más bien obscuro. Hay aquí demasiada confusión. Lo que ha ocurrido en la ciencia, ha sucedido en la filosofía: acusar a los otros de los vicios propios. Así Heidegger conecta a Kant y a los griegos - de un modo bastante artificioso. Heidegger identifica en Kant Razón pura y Razón suficiente y así unirá Metafísica y ciencia occidental, pero esta es una dudosa interpretación de Kant.(62).

Heidegger cree que Kant identifica al ente con Dios. Según Clavel, se olvida que ha existido "un tal Hume" y un tal Locke, a los que Kant mismo cita como críticos e inductores de un duro golpe a esta identificación y a los Principios de Leibniz (63). Se olvida también que en los Prolegómenos Kant dice que hay que interrumpir

el trabajo, considerar como inexistente todo lo anterior y ver si la metafísica es o no posible. ¿No se trata de una interrupción - realmente socrática y neo-filosófica?...

En la ciencia del siglo XVII, cuerpo y espíritu terminan siendo lo mismo, según la secuencia: cuerpo-extensión-matemática-razón-espíritu (64). Así teoría y práctica se identifican y la ciencia y la metafísica devienen lo mismo. El mejor símbolo de esta identificación es el subtítulo de la Ética de Spinoza donde se dice resolver cuestiones metafísicas "more mathematico". Aquí no se ha institucionalizado aún la separación sujeto-objeto, por eso el hombre - aún no ha aparecido, como dice Foucault: "L'homme , comme dit Foucault dans Les Mots et les Choses, en les profondeurs desquelles - je ne puis entrer pour l'heure, l'homme, dis-je ou plutôt dit-il, n'est pas encore apparu, n'a pas encore surgi hors de l'ombre du Dieu ontologique qui l'abrite; il faudra pour cela une fêlure sismique de tout le terrain culturel de l'Occident, ébranlement et secousse dont Kant sera sans doute bien plus qu'un symptôme...(65).

Cierto que en el Cogito el sujeto brilla por un instante pero - para desaparecer enseguida dans les sciences y en la substancia - pensante: "La "secte des Cartesiens", tout occupée de science; ne l'invoque jamais plus"(66). La episteme es ahora una totalidad racional que bien puede llamarse "filosofía matemática o ciencia" - pero con muy poco lugar para el hombre. Este tema no seguirá así - en el futuro, cierto que ese período es la época de la matemática, y ésta el intermediario armónico entre la Razón pura y la Naturaleza. Si bien Malebranche lo lleva todo al campo del espíritu mientras Leibniz pluraliza todo y al final lo armoniza por Dios. Y Spinoza unifica todo por el atributo de simetría absoluta. Así todo es seguro. Se reprime la sospecha y con ella al "hombre, el cogito y la subjetividad".(67).

En resumen esta época identifica matemática, Razón pura y ser,

y por tanto el problema metafísico se da por resultado por anticipado: "Et dès lors le problème de la possibilité de la Métaphysique ne se posera pas non plus, étant résolu d'avance".(68)

Se juega ya a sustituir a Dios. Las matemáticas, como razón pura autónoma, ciencia ideal, "substancia de la naturaleza" se presentan a ello. Aún se vive estáticamente en esta metafísica inmediata pero las primeras sacudidas pueden llegar en cualquier momento. Así en cuanto Leibniz afirme que los cuerpos son una "mens momentanea" toda la concepción cartesiana seguirá en pie, con excepción de - "leur existence...(69). Según Leibniz la matemática explica todo - sobre los cuerpos, menos su existencia. Se busca una nueva razón de su ser, de su unidad y distinción. La matemática es una ciencia de orden no de existencia. Así la metafísica se diferencia de la - matemática por ir al ser, condición de posibilidad de todo lo demás, de todo ejercicio de la ciencia.

Cuando Locke insiste en que "nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu", se produce la réplica de Leibniz que dice: - "Nisi intellectus ipse", que puede crear una ruptura formalista, y sugerir que la verdad de las cosas sensibles depende de la razón. Según Clavel, y contra Heidegger, el racionalismo de Leibniz está tocado del ala y perdido por sí mismo, tanto si hace concesiones - como si no (70). La droga racionalista durará poco tiempo ya; en - el fondo carece de raíces. No existe nunca repetición seriada, numerada, en el mundo, -ésto es un arreglo ad hoc-, sino la cualidad de cada ser: Il n'y a aucune répétition dans les choses. Le nombre n'y existe pas, mais seule la qualité"(71).

Tal es la nueva metafísica frente al racionalismo absoluto y, - a la larga, absolutista: "...ni las matemáticas, ni su objeto, ni la matemática en sí, existen; su principio y fundamento, para hablar con todo rigor no existen". Por eso la causalidad, como nueva lógica de la existencia, va a reemplazar la matemática. Pero también

el empirismo será jubilado pronto, como veremos más adelante. Se negará el principio de causalidad que se apoya en la fe en la ciencia. Así la metafísica que ha cabalgado a sus lomos deviene una "impostura inmemorial". Wolf se atrincheró, en su día, en el principio de razón suficiente, pero todo se viene abajo, se desploma de repente, cuando se acepta el reto y la posibilidad del absurdo.

Dejemos la palabra a Kant mismo: Hume, nos dirá, parte de toda metafísica se basa en la relación causa-efecto. Ahora bien, él ha demostrado de forma irrefutable que esta relación es absolutamente imposible. De hecho el principio de causalidad no se basa en la razón lógica segura sino que es un principio bastardo de la imaginación fecundada por la experiencia según la psicología de la asociación. Así la metafísica como ciencia no es posible, y todo queda en ingenua creencia (72), y como bien ha señalado Deleuze: Este es el cambio más importante realizado por Hume en filosofía (73). - "Texto definitivo como lo es la crítica de Hume", apostilla Clavel. (74).

La escapada al principio de identidad tampoco vale, porque el argumento del absurdo es una petición de principio: querer obligar a aceptar lo que no se puede explicar de otro modo. Pero esto es precisamente lo que se cuestiona, si se puede explicar o no, si hay otra explicación o salida o no. Por eso Hume rechaza el argumento de Wolf explicitando sus premisas, basadas en la nada.

En cuanto al siglo de las matemáticas, Clavel cree que no habría propiamente un siglo sino cuarenta años de matemáticas, y en cuanto al origen de la ciencia sería un misterio pero en cualquier caso - la ciencia, al principio, se habría bastado a sí misma. Después la Metafísica la habría captado para sí, ya sea para reconciliarla con Dios, o bien para totalizarla como ciencia divina. Finalmente habrían formado un saber indivisible según el espíritu del tiempo en el que la ciencia es vencedora y es propiamente todo (75).

Ahora bien, el pensamiento es más bien un drama, no una totalización. Cada filósofo lo es, pero Kant es todavía un caso más especial que ha puesto en duda sus propias bases y las ha cambiado. Esta situación se produce en la historia contadísimas veces. Por eso Clavel se remite tanto a Kant y estudia su drama de un modo personal, sin confiar en los grandes esquemas filosóficos; de modo que a veces parece que lo está psicoanalizando. En efecto, Bachelard nos ha demostrado sobradamente que hay un psicoanálisis de la formación del pensamiento ya metafísico ya científico.

Por lo demás, conviene advertir que cuando Kant despierta de su sueño dogmático, -a causa de la lectura de Hume, ya estaba él bien preparado para despertar, como sabiamente ha dicho el prof. O. Market (76). También puede ocurrir que Kant en todo caso, sabía que - "después de mí, nadie podrá jamás pensar como antes" (78). De este Kant trata Clavel.

Al principio Kant rodea el problema pero llega un momento en que: "L'existence, dit-il très vite, ne peut être l'attribut d'aucune essence" (79). Y por el contrario, la esencia, lo posible, es imposible sin el fondo de una existencia. En fin, pensemos en la Disertación de 1.770 donde lo sensible escapa al panlogismo ontológico. Y el mundo inteligible reconoce un principio objetivo, una razón - por la que tiene en sí "la razón de las cosas en sí". Lo sensible no debe mancillar lo inteligible. Pero, por otra parte "la exposición de las leyes de la razón pura es la génesis de la ciencia.

Aquí Kant se aleja de Hume, y todo ello para llegar a la metafísica, más allá de la crítica. Kant más que ganarle a Hume, le "resiste". Algunas semanas después de la Disertación asegura haber - llegado a una concepción, 'que no tendrá que cambiar sino extender, "con la cual las cuestiones metafísicas de cualquier género que - sean podrán ser examinadas con criterios seguros y simples" (80).

La contaminación entre matemáticas, física y metafísica es la -

cuestión clave a evitar, según la carta de J.Lambert de 2-9-1.770. R.Ceñal resume el asunto así: "la reflexión sobre esta triple abstracción preserva a los tres saberes respectivos de la subreptio, del ilegítimo contagio, que Kant, con razón, denuncia como raíz de todos los fracasos de la filosofía"(81). Es la honestidad filosófica de Kant la que se mueve aquí con toda exigencia de rigor: se podría decir que Kant deja a la verdad misma y al ser aclararse a sí mismos, aunque, por tradición, le gustara más otro camino. De igual manera, el novelista deja al personaje desarrollarse y realizarse libremente según su propia lógica, incluso en contra de sus propias previsiones y sus ideas más afines. Por eso, a pesar de la Crítica, tan destructiva Kant pensaba escribir una "fenomenología" y una "metafísica"(82). Sin embargo, allí mismo rechaza Kant todo Deus ex machina como fuente de nuestras ideas y lo califica de "la hipótesis más absurda que se puede escoger" respecto al origen y valor del conocimiento. Esto demuestra, de paso, que carece de sentido la tesis de que Kant sería ya Heidegger, si no fuera por su religión.

Kant va a buscar una autenticidad rigurosa sin recaídas en el interiorismo y en la exterioridad. Para ello tendrá que volver, de segundas, sobre aquello que, al primer intento de conocer, encierra siempre engaño. Encontrar es siempre "reencontrar". Así se llega a la verdad, después de una ruptura. Así se llega también al fundamento del mundo, a la auténtica existencia, donde no se cuela ni la dogmática de la intuición ni la de la experiencia. La pulpa de la vida-verdad-realidad se alumbra con un gran esfuerzo, donde el a priori es fruto del trabajo aunque también regalo. Y desde aquí ya podrá quizá haber más metafísica, más universo, más divinidad, aunque siempre en el exilio para que los ídolos no vuelvan nunca más.

En la misma dirección, la imaginación transcendental dejará su oficio de sierva, loca de la casa para convertirse en la nueva orientación del hombre y el mundo. Ella irá adelantando las columnas -

para la nueva arquitectónica de la casa de la humanidad del futuro sin huidas fáciles ni a los caprichos devotos ni a la Biblia super ingenua de la experiencia, que solamente enseña lo que ya se lleva demasiado aprehendido.

Según Hegel no se puede separar el ser y el conocer, por tanto estaría mal dicho , ¿qué puedo conocer?. Por lo tanto, no sería posible una crítica del conocimiento humano.(83).

En tiempo de Kant, lo sensible se muestra como irrefutable. Con su apriori, lo inteligible goza de la misma seguridad. En la ciencia ambos aspectos se complementan bien. Pero ante el fracaso de la metafísica tradicional, la solución parece ser, según Hume, que toda seguridad viene de lo sensible y basta renunciar a lo absoluto que parece proceder del orgullo, para recuperar la certeza. Con el cartesianismo no se arregla nada. Así que Kant va directamente al problema: "montrer que ce qui constitue le sensible a posteriori en sa trame, en son grain, en sa pulpe la plus charnelle est un a priori (84).

Entre a priori y a posteriori no parece que haya una separación absoluta, ni incompatibilidad entre uno y otro. Kant ha dado la batalla y la ha ganado, y se terminó, como se terminó, dice Clavel, la Segunda guerra mundial. Esa es la aportación real de Kant. Después quedan problemas, dificultades, trabajos por hacer, pero lo esencial está resuelto.

La primera dificultad se cifra en que tenemos como dos a prioris, el de la sensibilidad y el del entendimiento, que, por otra parte, parecen interferirse. Lo sensible parece irrefutable, pero que pasa con lo espiritual si Kant nos prohíbe una prueba directa del alma y solamente "devra prouver sa réalité par le besoin qu'on en a, par la nécessité de l'admettre pour que se constitue l'expérience (85). Por tanto tenemos más bien una hipótesis y una tentación en el camino hacia la prueba de una facultad real e irreductible.

"Et Kant paraît satisfaire à ses exigences par son idée de synthèse, de réunification opératoire".(86).

Como siempre, lo sensible deviene dispersión y lo espiritual - unificación. Entonces, ¿se recae en el cartesianismo?. Pero existe el sujeto humano y las cosas no humanas, lo mismo que existen el - hombre libre y otras cosas determinadas. Ahora bien, no todo está del todo claro. Clavel está totalmente de acuerdo, por una vez, con Heidegger en que: "L'Esthétique transcendante ne constitue pas - le tout dont elle porte cependant la possibilité".

Nous ajouterions même "et la nécessité".(87).

Clavel no leerá la Estética de Kant, como hace Heidegger, desde la "finitud positiva del hombre", sino todo lo contrario. Ciertamente - que, por una parte, en Kant todo comienza y todo se refiere a la - sensibilidad. Pero visto así simplemente, no encontramos nada nuevo en Kant. Por otra parte sería absurdo pensar que para hacer - metafísica se propone una intuición divina para que cree su objeto. Kant rechaza expresamente este camino. Ningún metafísico es tan - corto. Leibniz mismo dice que nuestra razón está "trabada y limitada por lo sensible"(88). Pero lo sensible no es sin más lo absoluto: "Il faudrait réfuter Kierkegaard pour qui nous sommes une synthèse contradictoire de fini et d'infini. Il faudrait réfuter Kant lui-même pour qui, par la Raison, nous sommes infusés d'infini".-(89).

Kant ha dicho muy bien que podemos pensar lo suprasensible aunque no lo podamos conocer, como las ciencias concluyen en una teoría aunque no tengan todas las pruebas absolutamente (90). Heidegger lo niega y Clavel le acusa de utilizar teologías y anti-teología en su argumentación o, mejor, afirmación plena de lo finito. - En efecto, Heidegger pone al pensamiento humano "el sello de la finitud" porque sólo lo divino es infinito. Ahora bien, habría que discutir el sentido y el significado de lo "finito".

Por otra parte, no hay que olvidar que Kant pone la intuición - pura de la extensión en la Estética transcendental, mientras Descartes la piensa como cosa simplemente. Kant no justifica esta interiorización absoluta, sino que la afirma. Además, "la intuición" que llamará sensible, afecta "nuestro espíritu". Lo lógico sería - que afectara nuestro sentido. Nabert lo entiende como psiquismo, - pero eso no elimina las dificultades. En definitiva, hay que decir cual es la "esencia del fundamento", es decir, lo definitivo en el hombre. Y al definir esto se califican y diferencian las filosofías. Se trata de explicar el contenido del "je pense" y por tanto el del "je suis"(91). Según ese contenido una filosofía ofrece algo nuevo y por tanto es Nueva Filosofía o es simplemente repetición.

Según Clavel, Kant da la impresión de no profundizar su análisis, de descartar acriticamente el materialismo, sin más ni más, por simple afirmación, precisamente cuando todo parece invadido por lo sensible. Kant afirma un "je suis" salvado atropelladamente de lo empírico y sin crearle un estatuto metafísico, sin concederle la dignidad de una "substancia metafísica". Da la impresión así de un "factotum fraudulento". Se nos dice que el Gemüth es la coexistencia de la afección sensible y la espontaneidad intelectual lo que supone resaltar la unidad alma-cuerpo.(92).

Pero ese espíritu es "omnipresente y en huida universal". Tiene poder para recibir las representaciones y poder espontáneo para - construir conceptos. Todo da la impresión de encontrarnos ante un empedernido idealista mezclado perfectamente con un empirista consumado. Pero Kant afirma que el "axioma híbrido", y la subreptio - es como (93) un cuadrado redondo - de modo que de los "disceptantium alter hircum mulgere, alter cribrum supponere videatur"(94).

El espacio y el tiempo concretamente no son ni pensados ni pensables. Por eso siempre están ya siempre, allí, antes de que se los intente pensar, sensibles sin sensaciones: "Le découverte de ce -

"sensible a priori", impensé, change tout dans la pensée"(95).

En concreto el espacio no es la espacialidad, y es falso que - "Quidquid est, est alicubi et aliquando"(96). Como bien lo ha visto Clavel: "Car l'espace ne "contient" rien: il permet que les contenants contiennent".(97), y esa es toda su realidad, pues el espacio precede a la experiencia, "se procede a sí mismo", y ésta es - la característica fundamental del a priori. No hay todavía entonces sujeto-objeto, es como un preconsciente pre-subjetivo y pre-objetivo: "L'espace est d'avant, et de bien avant, son concept "(98). No hay otro ser del espacio, dice también Heidegger, que por otra parte admite la unidad de lo espontáneo y lo pasivo en la sensibilidad, el entendimiento y la razón (99). La nueva comprensión del espacio necesita de una modificación de las relaciones de "lo interior y lo exterior", de lo finito y lo infinito. No se puede insistir más, dice Clavel, sobre la finitud del hombre como una evidencia, sin aportar propiamente pruebas: "La finitude "positive" de - la réalité humaine doit être tenue pour une assertion dogmatique". ...Nous ne savons rien de la finitude humaine"(100).

El conocimiento humano, concretamente el sensible, es una mediación entre lo "impensado del espacio-tiempo" y "lo incognoscible - del ser". Como ya vió Heidegger sobre el espacio ni conocemos más ni tenemos mayor posibilidad de investigación. Por eso Heidegger - mismo vuelve al hombre; pero con los existenciales de finitud preconcebida llega al final a lo que ya se sabía por el punto de partida: que no hay ser y que el hombre es una "mala expresión" de - algo que está ahí. La cerrazón, la encerrona de partida, se confirma a sí misma: "C'était joué au départ".(101).

Clavel considera las teorías del espacio consistente como un movimiento de huida y pulverización del ser por el pecado original - que nos hace hombres. Pero no se trata de argumentar esto ni aquí ni así (102). Heidegger reduce todo conocimiento humano a conoci-

miento finito, también el entendimiento e incluso el ser que es para él textualmente "lo más finito de lo finito". Esta problemática espacio-tiempo-ser y en su caso sensibilidad-entendimiento, siempre ha estado muy unida y no se acepta la separación que propone G. Granel, porque según Kant "los conceptos puros del entendimiento...engendran la necesidad indispensable de buscar no solamente su deducción trascendental sino también la del espacio"(103).

Como todo ésto ocurre en el corazón de la Analítica y también en la Estética, queda abolida la separación esencial de las distintas secciones de la Crítica y también por tanto la división excesivamente rígida "entre las facultades". El espacio y con él nuestra naturaleza primordial es la base necesaria pero no suficiente de la conciencia. Igual que la luz de Nerval antes de acariciar las cosas - es negra así la conciencia; Así se puede derivar al hombre del ser, y a un ser empírico reducirlo también a empírico desde el corazón de lo empírico que no lo es tanto, pues hay algo especial en la - empiria humana. Por un error contrario se puede convertir al hombre en puro concepto.

Se da por tanto la caída falsa en el empirismo y la falsa exaltación idealista. Pero también existe la posibilidad de la mediación humana. Este camino nos lleva a perseguir "los conceptos hasta sus fuentes" sin enloquecerlos (104).

El espacio para Kant es "lo diverso puro", no lo diferencial en el sentido actual. No lo diferente sin más, sino lo siempre diverso y con relación a lo cual el cambio de Heráclito constituye ya - un segundo plano. De ese "puro diverso" Clavel tiende a decir que él anonada aunque no destruye el ser como en Sartre. Muestra de - paso Clavel, que Kant tiende a decir del espacio y el tiempo expresiones como "no-ser", como nada, y considerarlos como no-seres concretamente en 4 pasajes de la Crítica. Clavel no usará aquí la mítica cristiana del don rehusado, el ser, o en su caso, la cosa en

sí pulverizados por ese rechazo. Pero se negará a aceptar el Da-sein de Heidegger por considerar que pertenece a una mítica pagana muy poco neutral y por lo demás nada racional.(105).

Ninguna realidad lo es sin más o porque sí, de ahí la exigencia y la necesidad de la misteriosa "cosa en sí" que se afirma a la vez que se dice incognoscible: "¡Suplicio de Tántalo! ¡Hay metafísica y no hay metafísica! ¡La meta existe pero es inaccesible!".(106). Kant crea un gran abismo entre lo que es y el ser y con ello rompió el perpetuo deslizamiento subrepticio del que se han alimentado tantas supuestas metafísicas, y dicho sea de paso, tantas dogmáticas ya religiosas, ya sociales y políticas. Ya lo volvió a advertir - Gilsón: "toda metafísica muere por la física". El ser se hace ídolo, incluso en el bosque heideggeriano que crea la "impostura heideggeriana".

La conciencia es el fruto de una síntesis, no al revés (107), y a lo más es simultánea del objeto: "La subjetividad y la objetividad no serán entonces los puntos de partida sino los límites inaccesibles".(108). Así el a priori funda el espíritu y el estar enraizado no se distingue en él de su raíz. Sería como algo que se precede a sí mismo, como una naturaleza antes de la naturaleza, como el "horizonte" precede al paisaje.

Por su parte lo "objetivo" no es el ser, ni el noúmeno ni la cosa en sí: "C'est cet incompréhensible qu'il faut quelque peu comprendre"(109). Suprimirlo es una barbaridad pues ya es bastante admirable que haya surgido en la época racionalista de las luces. Además no hay que confundir nunca la sensibilidad en general que - como ha dicho muy bien Merleau-Ponty "est à la lettre une communion" con la experiencia empírica sin más (110). Así se reduce y degrada, de paso, por esa confusión, la corporeidad humana y se pronuncia - la palabra "materia" como una última solución, cuando en realidad es un enigma (111).

El conocimiento es más bien co-nacimiento del sujeto y objeto. No es solamente el ser y la cosa en sí, también el objeto se nos escapa. Sin ese conocimiento el sujeto no existiría y el objeto se tornaría puramente ideal. Por tanto, no hay tampoco ser del ente - ni ser del ser; a lo más, una física aristotélica que Heidegger ha redarío en todo caso. Solamente existe objeto como una intersección de sujeto y mundo pero debidamente clarificado, no como una mezcla o mixtura de "biología y religión", ya fiducial y laica (112).

Todo ello se entiende como subrepción de lo empírico revestido de transcendental o de lo transcendental fraudulentamente "enriquecido" con lo empírico y "concreto" o sea de "metafísica moderna". (113).

No conocemos la naturaleza de los objetos en sí solamente sabemos de sus fenómenos. La diferencia entre lo sensible y lo inteligible tampoco la sabemos a ciencia cierta pues nuestro conocimiento de lo natural "no es solamente obscuro, sino nulo", dice Kant. Esto quizá enfadará a alguno, pero por otra parte, ¿qué otra cosa se puede decir? Ciertamente que así "la metafísica" aristotélica, y - moderna ¡ha terminado! La suerte está echada.

No conviene recurrir a las matemáticas, porque son "ideales" o en otro caso carecerían de la universalidad y la necesidad que les confiere exactitud (114). Así las cadenas deductivas también se relativizan. El racionalismo sabe que los conceptos tampoco son exactos, por eso no suele agarrarse a las definiciones, porque no lo son, y por lo mismo la investigación socrática es tan irónica (115). Siempre hay aporía. Y aquí cae también el spinozismo y toda la dogmática cartesiana de la división de mundos procedentes de la matemática. No hay un mundo inteligible solo: "le monde intelligible, ce sera celui-ci" (116). No hay separación ni división. Las dos dimensiones se "comprenden". Sí, por lo tanto, somos eternos; y Clavel insiste -si lo somos- no es por ser intelectuales. He aquí una ad-

quisición definitiva del kantismo según Clavel (117).

Tampoco la lógica matemática cambia ni mejora la situación, como ya demostró Gödel. Y ni siquiera sobre las ciencias naturales - se pueden fundamentar, pues tienen los mismos o mayores problemas. No hay pues más salida que la "experiencia a priori". Pero topamos aquí con una gran cuestión "est-elle là"? (118).

La revolución kantiana apenas ha comenzado y todo se pone en duda de nuevo, incluido el mismo kantismo. Por una parte esa experiencia debe ser a priori, pero por otra debe, de algún modo, historilizarse para que el conocimiento no se vuelva loco "jugando consigo mismo" (Desanti). ¿Hay un a priori material? Nueva pregunta paradójica. Para Clavel la mayor tara de la crítica reside precisamente en la separación radical a priori entre el espíritu y lo otro - con una "heterogeneidad absoluta" en el origen. (119).

Por otra parte, Heidegger, según Clavel, no cambia realmente nada de lo griego, ni en el sujeto ni en el objeto. Se queda Heidegger en la "escolástica intelectual" de Kant y no se da cuenta que Kant niega la "representación", por tanto, hay mundo pero no cosa. Se puede preguntar: ¿sería ésta la etapa primera de la "encarnación humana"? "Un fait absolument pur et premier de notre condition" - (120). ¿No sería esa encarnación humana el "a priori material" o - la "experiencia a priori"? ¿No será ésta el origen de la conciencia o la conciencia original previa que es la encarnación o la vida misma?, y que mira a una realidad plena y general antes de restringirse a lo sensible?. La estética espacio-temporal no es ya una recomposición de una disolución más original del ser y de nuestro ser - padado antes por la nada. (121).

Y esto ¿no es la paradoja de la encarnación humana donde la materia no es ya materia, y el espíritu ya no es un poderoso categorizador de todo, sino libre?. Lo diverso de la materia y lo diverso de la forma, ¿no es algo complementario y opuesto de modo que -

hay una nueva frontera que es el hombre?. En cierta manera y simultáneamente se niegan y afirman el mundo y el yo. Es y no es, he aquí la verdadera metafísica primera y presente, y la verdadera verdad y la auténtica realidad. He aquí el hombre, y no hay más seguridad sino un abismo que atrae y rechaza, un misterio con sus aporías y su dialéctica materia-espíritu.

Esa dialéctica hace que ni el segundo ni la primera sean realmente separados y totalmente diferentes. Así aparece un noúmeno donde todo sensible y toda razón, perfectamente divididos y definidos, son pura voluntad, vana y acrítica, de imponer. Tal es el talante de fondo del tiempo y del ser de Heidegger (122), y su metafísica de la finitud. Puro narcisismo humano, por una parte. Ilusión pura, por otra, que luego ha de rectificarse. Pues el ser, como ya dijo Kant, no está en parte alguna y el hombre sólo lo presiente como ausencia. No hay metafísica posible de confusión con el mundo concreto, sino puro engaño. Y en cuanto totalidad ese mundo no es comprobable ni aprehensible, sino el mismo misterio (123).

En cuanto al hombre, no se puede introducir el espíritu devotamente por la ventana con la disculpa piadosa de que "sans être tout à fait âme, nous ne soyons pas seulement corps" (124). Entre otras cosas porque un espíritu que entra por las ventanas no es un espíritu. Y de paso, ya se observa que no es posible hablar de interior y exterior. Según Clavel, Kant aquí va muy de prisa. Introduce el Cogito cartesiano pero quizá éste no se deje criticar. A la vez, parece volver a las matemáticas como puente entre la física y la metafísica. Da la impresión de que aquí hay un Deus ex machina subrepticio. Además las matemáticas ¿son de la experiencia o de otra parte?. Estas aporías, según Clavel, están mejor enfrentadas en la Crítica del juicio que en la Crítica de la razón pura. Más que el tema del conocimiento se debe tratar de la "co-naissance" del hombre y del mundo. También Heidegger, en esta ocasión, lo entiende así.

Clavel tiene miedo de la precipitación de Kant, al introducir - lo espiritual demasiado fácilmente: "On voit, que j'ai horreur en philosophie, de l'esprit"(125). No conviene hablar demasiado fácilmente de la conciencia, y no hay que confundir el espíritu puro - con el puro espacio, ni la geometría segura con el conocimiento intelectual, aunque Platón le ayudase mucho. Apenas podemos ir más - allá de lo dudoso, a través de lo dudoso, según la tradición kierkegaardiana, y así hasta el infinito. Para Kant, el hecho de que - la existencia de lo real repose en el testimonio de nuestra conciencia, es un paralogismo llano y simple de la razón pura. Pero ¿porqué habría de demostrarse la existencia de lo inmediato en el momento que para Kant se ve por la conexión cartesiana entre lo interior y lo exterior?. Ahora bien, sobre todo esto, al parecer tan evidente, se lleva discutiendo ya dos siglos (126). Además, para Kant no hay interior y ya lo explicó Sartre en La transcendencia del Ego.

Según Clavel, Kant no interioriza el tiempo, como se suele creer. Kant lo admite para refutarlo, como refuta la psicología racional: "Le sens interne de Kant existait bien avant Kant. Il conduisait - tout droit à l'âme substantielle, et Kant ne pourra l'admettre, - mais il en aura trop admis pour la réfuter de manière satisfaisante"(127).

También cae la meatifisa fenomenal del mundo y de Dios (128), pues el hombre es el "más original de todos los objetos" y el "fenómeno es mi percepción". Por tanto, no hay mundo como totalidad de los fenómenos previamente al conocimiento. No existe, pues, una "presencia onmifenomenal" previa a mí . Por consiguiente, no hay - posible ni de Dios ni del mundo ni del yo. No hay demostración propiamente, empírica, porque no somos de lo fenoménico, ni lo es - Dios, ni el mundo como tal.

En cuanto a la conciencia, todos los autores discuten. Si no se quiere llegar a la necesidad de la substancia metafísica, alma, hay

que negar el "sentido interno en Kant o sino se recae en el aristotelismo y Grecia"(129). El "sentido interno" destruye otra vez la Crítica.

Según Nabert, al que Clavel considera también su maestro, "no hay materia propia del sentido interno" en Kant, que excluye el dolor, el placer y el querer del mismo, y además heriría de muerte la causalidad kantiana.(130) Primar el tiempo, el sentido interno, sobre el espacio nos volvería al idealismo.

Por otra parte ó no se admite ningún sentido interno y se nos atribuye una esencia creadora o sólo nos conoceríamos fenoménicamente y no sabemos realmente quién somos, comenta Nabert sobre Kant a este respecto (131). La distinción, dice Nabert, del "ser pensante como sujeto en sí y del ser sensible es una presuposición por sistema", por tanto, Kant aquí no es crítico, no sigue la línea de la libertad, sino el camino de la mitología escolástica.

El sujeto en esta ocasión sólo es fenoménico; por tanto, no es clarificador, sino más bien algo tendente a la subreptio. La afección del sentido interno no se armoniza con la idea transcendental del mismo interior en la Analítica. Topamos pues, como dice Birault, con un dogmatismo pre-crítico o postcrítico como lo es el mantener la serie temporal (132). Así, después de Kant, hay que rehacer de nuevo el camino con esperanza y sencillez kantianas. Puede que el sentido interno no consista más que en una forma de no seguir siendo cartesiano con todas sus consecuencias, y en especial, en una barrera a la metafísica tradicional y al tema del alma. Con lo que toda metafísica y toda crítica verdadera se evaporaría. Por eso marca Kant diferencias al decir que "el cuerpo es simple" y que, "el espíritu es el origen de la sensibilidad" y "una condición simplemente restrictiva del pensamiento".(133).

En fin, no se sabe como entender el cuerpo y, en cualquier caso, hay muchas vacilaciones. Así el yo, el sujeto kantiano malentendido,

lleva a la psicología racional y a la substancia inmortal y este es un viejo camino, un viejo pathos: "Oui c'est un vieux pathos, au - demeurant narcissique, nourri par le vieux rêve, même chez les destructeurs du sujet, d'une région secrète où je n'ai affaire qu'à moi-même, et qui se nourrit sourdement de ce que je tiens à l'absolu de mes projets, de mes nostalgies, de mes rêves. Une des clés - de la fascination exercée par Sein und Zeit serait la dimensión - et la dignité transcendante - parfaitement méprisante de toute - anthropologie- sont confiées à un être humain indivisiblement chargé de savoir et d'affects primordiaux, ces existentials étant équivalentes à des a priori et des catégories, mais vécues, le Dasein étant à la fois ouverture à l'Être, goût d'être, prise en charge - de soi et en garde de l'Être, le spéculatif étant pris dans une totalité destinal dont il n'est même pas une section isolée - à preuve que le même néant de l'Être se vit en angoisses et se dit en - négations"(134).

Pero con esta tranquilidad aparente no se quitan las dudas. Henri Birault mismo, es un heideggeriano crecido en la duda y recostado en Kant. El mismo Clavel comprende que ésta es una "especie - de noche"(135). Ya entran dudas sobre el objeto de la Crítica. Clavel acepta, algunas veces, a Birault cuando dice que más que del - conocimiento se trata de "co-naissance", es decir, del nacimiento, de la co-producción del hombre, del mundo; pero Birault habla, como precipitadamente, de "ontología kantiana y terminan por confundirlo con los griegos".

Birault no dice nada cuando cita, como un sonámbulo, la expresión genial y socrática de Kant: lo que se debe añadir a lo posible para que sea real es "evidentemente imposible"(136). ¿Qué valen después de estas expresiones, las seguridades, las categorías, las certezas? ¿No será más realista y objetivo pensar que toda la Crítica es una ironía socrática? ¿No se ríe Dios aquí de todas -

nuestras escolásticas, y sistemas de seguridad gnoseológica?. Granel dice de Kant: Es un pensamiento del fundamento carente del mismo fondo: "Une pensée du fondement qui est elle-même sans fond propre"(137). Parece una liquidación, pero Clavel responde que este es el mayor elogio. El pensamiento mismo es un gran misterio, después de muchísimas páginas de aclaración kantiana.

Siempre se vuelve a Kant para volver a lo insondable, a lo abismal, no al fundamento. Y en esto también está de acuerdo Heidegger, autor de La Esencia del Fundamento. Aquí encaja el "yo he limitado el saber para dar lugar a la Fe"(138). Así se rompen todos los sistemas, Kant, Heidegger, Fichte y Hegel, incluidos. Por otro camino, también el nuevo filósofo A. Glucksmann ha roto con la ontología y ha resistido la tentación de "los maestros pensadores"(139).

Esta ruptura es un logro fundamental. Pues ante el temor a lo insondable, siempre se construye un sistema. Después del terremoto intelectual de tantos pensadores, que sugieren el abismo y lo insondable tan temido siempre, se ha llegado a borrar las señales, - también siempre peligrosas, de los Ilustrados a nuestra "finitud - positiva" existencialista y postexistencialista. ¿Por qué positiva sino para re-asegurarnos de lo que no estamos seguros?, preguntaba Sartre. Birault escribe "finitud autocreata", ¿pero no es un sinsentido? (140), y, ¿no será más bien una finitud ontocrada?. ¿No es esto una religión antirreligiosa, o una especie de guerra de religión?.

Foucault ya describió las tres finitudes: trabajo, lenguaje, vida que constituyeron al hombre actual, y el cómo ese hombre ya se acabó. Al final de la Arqueología del saber se avisa de que las finitudes que acabaron con Dios se llevarán o se llevan ya ahora mismo al hombre.

Por otra parte, porqué razón Heidegger declara finito al ser - después de hablar tranquilamente de su "inexhaustividad". Heidegger

o por lo menos la consecuencia heideggeriana, lo que hace, con el viejo ser y la diferencia ontológica, no es negar o destruir a Dios, sino bloquearlo, no dejarle lugar. Y ésto se sabe, pero no se suele decir por un miedo, quizás, a ofender. Y así se deja la fe fuera como si se tratara de una pieza ajena y extraña en la casa del hombre. Ciertamente que la fe se basta por sí misma, pero también es bien sabido que hay un "crede ut intelligas y un intellige ut credas".

Kant aleja a Dios de la especulación, de la farándula filosófica, pero "la pensée moderne le remplace" (141). Este es el problema mismo y fundamental: que se rechaza un saber divino, y se toma ~~lo~~paradoja!, el lugar de Dios. Por eso se quiere también, a toda costa, mantener un sujeto kantiano, que ocupe este lugar. Es la ontología "motorizada", "electrizada" que dice Alexandre. Por eso, el tiempo es todo en el sujeto. Es como Dios mismo. ¡Cuanta gimnasia, exclama Clavel, para llegar a ser infinitamente finito!.

El futuro seguramente sonreirá ante esta filosofía que parece - saberlo todo, y, sin embargo, habla de lo transcendental y no indica hacia qué, o de qué se trasciende y además vincula la metafísica al poder y a la fuerza (142). Ahora bien lo transcendental es capa tanto a la lógica pura como al espíritu puro. Y, por supuesto, a toda ontología conocida o cognoscible, siendo anterior a toda distinción sujeto-objeto, y también distinta de lo existencial. En esa dirección hemos de buscar la libertad, pero Heidegger con Ser y Tiempo hace, con dos realidades del campo de la nada, un nihilismo al cuadrado que se presenta como la restauración del ser (143). Heidegger confunde a Kant con un fundador o mejor un restaurador - del antiguo concepto de verdad y por tanto de la metafísica que Heidegger pretende haber enterrado: "Cela parchèvait la portrait du maître penseur absolu, du première-seul-dernier intégral que nous avons osé diagnostiquer" (144).

De esta forma Heidegger se diagnostica a sí mismo. Por el contrario, Kant no dice que haya "adaequatio rei et intellectus", lo que hace es enviar la cosa al mundo de lo "desconocido" o lo "incognoscible". De este modo, la vieja concepción es destruida, en vez de, definida: "Le transcendental est là pour nous dispenser à jamais - de l'ontologique"(145). De hecho, no hay en Kant una precomprensión, que es como una preontología, y sí la hay en Heidegger. No hay tanto Da-sein porque eso sería volver al antiguo objeto ontológico. Lo que recibimos es lo desconocido que nuestra acogida presenta, presentifica, y objetiva (146). Y no hay otro conocimiento posible, lo demás es sistema o espíritu de sistema o, en su caso, creencia.

Heidegger pone la síntesis ontológica al principio y la copia y reproduce de la distinción fenómeno-cosa en sí de la intuición intelectual creadora y la intuición finita no creatriz, y la pone antes del análisis de textos de Kant porque no la encontraría en ellos. Mas para mejor paradoja, pone una luz originaria y decisiva que luego queda encerrada en la finitud, como en los viejos mitos de dioses y titanes. Así "todo saber vendrá de la filosofía". Pero se trata más bien, como dice Birault, de una extenuación bloqueada en la finitud, que de una auténtica creación. La famosa cuestión metafísica heideggeriana "porqué hay alguna cosa y no más bien nada" - no se puede preguntar realmente. Porque si se pone más allá del ser, el sistema salta por los aires, y si se pone más acá, como siempre ya presente, siempre cercana e inmediata, sobre el pensamiento(147).

En Kant no hay pre-comprensión, porque tanto la conciencia como la cosa se generan en un segundo momento, pero no de la pre-comprensión de la cosa sino del entendimiento, luz por excelencia, que puede ser inconsciente. Hay que distinguir entre el pensamiento humano constitutivo de la experiencia y el pensamiento humano sobre una experiencia constituida (148). La autodonación y la autocreación -

heideggeriana procede de la intuición pura, espontánea del tiempo - que no existe en Kant (149), y otorga a las categorías un objeto general para sostener la idea de substancia y de causalidad. Pero como acostumbran a decir J.I.Desanti y M.Clavel: "Là il se soutient la moral. Ici, il soutient la physique".(150).

Así se cerraría en Kant toda legítima transcendencia al pasar - ilegítimamente de contrabando el mundo sensible hacia el transcendental para formar un sistema "que excluye toda posibilidad de legítima transcendencia". Aquí sólo queda ya el pensamiento contaminado que viene de la experiencia, nada más: "Tout pensé vient de l'expérience. L'idée d'un objet général n'est pas d'avant elle, mais d'après"...(151).

Por tanto no hay un objeto general previo, sino el objeto transcendental X, que sólo existe como correlato de la conciencia y nada más. Lo demás son falacias más o menos científicas. Si se deja a Heidegger "alguna cosa en general", diferente del simple correlato X, objeto transcendental, por el momento, ya será demasiado tarde para arrebátárselo y también para una crítica definitiva (152). Si se deja en pie por un instante la categoría o la realidad de existencia de una manera acrítica "todo está perdido para la crítica y reganado todo para la metafísica".

Según Birault y otros, Kant da una solución por la "disolución" de Dios, el alma, etc., y crea una nueva problemática sobre el cómo, en vez de, sobre el porqué, sobre la condición de posibilidad, en vez de, sobre la causa del ser de la ontología clásica. Pero - así se olvida la materia y el a posteriori y se hunde el espíritu, fenomenologizado y laminado todo, en leyes. Así sobreviene el estructuralismo y se acaba la crítica (153). El ser de las cosas se reduce a su "razón de ser" y estamos en la vieja metafísica perenne de las palabras. Ninguna condición de posibilidad puede dar el ser y no es lo mismo lo que hace posible el conocimiento que lo -

que hace posible el objeto del conocimiento. Y sobre todo no es lo mismo la llegada a la experiencia del de lo dado, que el don y el ser (154).

Clavel cree en el entendimiento y el diálogo creativo por el camino del principio de identidad, y no en las cosas por el principio de razón suficiente, del que, como dice Kant, se ha buscado "siempre inútilmente, una prueba" (155). Y en definitiva, y contra todos los heideggerianos, se puede hablar de condiciones de posibilidad de la conciencia, pero no de la conciencia como condición de posibilidad, puesto que le pertenece propiamente la existencia(156).

Si bien la crítica puede asignar al saber humano dominios y fronteras, eso no quiere decir que nos sabemos toda la química de sus procesos. Sí sabemos que el espacio y el tiempo son la forma de nuestra encarnación, que el mundo es sensual-sensible; sin recaer en empirismos groseros, hay que decir que lo carnal es la pulpa que nos engendra y ésto es bueno y no hace falta esa receptividad fría, y como neutra de la ontología heideggeriana, para nada.

Ahora bien en la Analítica trascendental añade Kant nuevas aportaciones. Así dice que la forma es el fundamento de todo. Y rompe sin más la dualidad materia-forma de tantos siglos; la forma es lo originario. Y no se trata de cuestiones psicológicas como le atribuye Granel, sino de nuestro ser original; tampoco se trata de lo meramente negativo de la nada, y no es que Kant deje al ser perdido en la noche noumenal como un no-ser (157).

Pero no hay que ir demasiado deprisa. Es necesario no perderse. No se trata de una negación que niega una realidad. Esa negación es el hombre. El dicho cristiano "exinanivit semet ipsum" y ese mismo hecho, es la parábola exacta del hombre. Y no se me acuse de teología, dice Clavel, porque ésto es una prolongación de la Estética - simplemente; mientras que lo de Heidegger es una Nada que se convierte en Ser. En cambio el espacio-tiempo es una forma sin materia(158)

Aquí el hombre está como en huida y también es Ser, como exiliados, y más que decir que "hay" (un ser, algo, etc.) hay que decir que "no hay: "Rien, mais à la puissance infinie".(159).

Ese es el estatuto en Kant de la "cosa en sí". Y ahí nos deja - el conocimiento humano frente a toda la dogmática de la idolatría. Ahora hay que buscar en el abismo pero en este fondo la subjetividad y la representación se desvanecen(160), a no ser que se las - quiera mantener en estado de coma eterno. Y no se hable de acientifidad porque Kant conocía mucho mejor la ciencia que la filosofía de su tiempo (161) y además, como se sabe, la Crítica tiene casi - como meta los Primeros principios metafísicos de la ciencia de la Naturaleza . Según Clavel, Kant no se ha tomado tiempo suficiente para una crítica de las categorías y esto pesa en toda la obra de Kant. Ni siquiera del concepto puro forma-materia Kant ha hecho una auténtica crítica. Pero todos los autores coinciden en considerar este asunto de la mayor importancia. Es decir la originalidad de - Kant en el tema de la forma. Por eso tampoco hay que tomar la categorización kantiana como una dogmática.

Como es sabido Kant en la Estética trata de la relación del - hombre a las formas sensibles de todo, en la Analítica estudia esa relación con las cosas sensibles, y en la Dialéctica la posible relación del hombre con las cosas no-sensibles. Estas dos últimas - partes se llaman Lógica transcendental (162). Y aquí Kant despliega un gran aparato lógico . Clavel va a examinar este material.

De entrada se encuentra una subjetividad no criticada, que a la larga creará monstruos ecológicos. Hay también un ser, -sólo pretendidamente criticado, como en los heideggerianos-, con el que - ocurre lo mismo. Así Kant nos ofrece una filosofía transcendental, pero jamás sabemos qué es lo transcendental realmente (163).

Kant contradice a Locke respecto a la espontaneidad del entendimiento y niega el dicho: "nihil est in intellectu quod prius non -

fuerit in sensu". ¿Es espíritu crítico decir que la lógica nunca ha tenido que rectificar desde Aristóteles y que está "cerrada y acabada"? (164). Por lo demás, ¿cómo establecer un método pongamos sobre el "entendimiento" antes de andar todo el camino, y si ya lo hemos andado para qué nos vale el método que indica precisamente la orientación del camino?.

Y, ¿cómo es que dos mil años después de Aristóteles, Kant descubre otras categorías, si el espíritu es siempre el mismo, y no debe rectificar y la lógica estaba cerrada y acabada?. Ahora bien, como dice muy bien Heidegger, toda lógica supone una metafísica; como toda metafísica crea una política (Henri-Lévy). Entonces al modificar Kant la metafísica, sin duda, modificará la lógica. De hecho, busca un pensamiento más exacto, más crítico, más allá de la lógica ordinaria. Por eso, Heidegger habrá de destronar a la lógica (165) desde su fundamento, la metafísica. Por tanto, hay que revisar la relación entre pensamiento y ser; y como Kant no hace esto, lo acusará en toda la Crítica.

Según Clavel, se debe rechazar, desde el principio la escisión entre "ser y lógica", o, de lo contrario, se hará imposible su "reunificación". Cuando el logos se separa, la ontología aparece y la auténtica metafísica se vuelve imposible. La verdad se torna simple "justeza" mecánica (166), que prescinde de la vida y la justicia. Así las categorías y las ideas cobran una función malévola, disecadora de la realidad, más que asimiladora de la misma. La vieja lógica admite el viejo concepto de verdadero, pero Kant admite una cosa y contesta la otra.

Heidegger lo pone bien de relieve y aprovecha para hacer una llamada al respeto al ser. Clavel insiste en la no distinción original entre sujeto y objeto y cumple, de paso, un desideratum de M. Mounier, cuando afirmaba que: la filosofía francesa no hará nunca nada serio mientras no cruce el Rubicón que separa el sujeto y

el objeto. De esta manera, Clavel se pone en el buen camino. Así - también las categorías recibirán su lugar apropiado en el conjunto. Sabemos por otra parte, que Kant duda mucho de una lógica exacta - donde lo modal no tuviera ningún lugar.

Duda también Kant del sentido de lo transcendental (168). Parece que le remuerde un transcendental desencarnado. Pero entonces - cómo mantener la vieja lógica. Heidegger dice que el transcendental está más allá de las cosas y detrás (en arrière) del hombre. Es como algo entre los dos, según recoge Clavel de Heidegger.

La lógica transcendental de Kant es una ciencia del entendimiento puro y la razón pura por la que pensamos a priori los objetos. Estudia el valor y origen de los conceptos y sus reglas. Pero Kant no llega a ser Heidegger, dice Clavel ni a alcanzar a descubrir ahí pre-ontológicamente el ser. Kant mantiene un cuerpo a cuerpo con - la oscuridad, donde el ser aún no se revela, y esto, según Clavel, no se puede suplir con mítica heideggeriana (170).

Según Clavel, Kant sabe que las categorías no son tan absolutas como parece. Entonces para fundar la inmutabilidad de la metafísica se envuelve en el halo de inmutabilidad de la lógica general: "Et dès lors il essaie par passage frauduleux, par cette même subreption qu'il dénonce ailleurs, de les faire bénéficier du halo, de l'atmosphère d'inmutabilidad et de nécessité de la logique générale"(171). Y eso parece un círculo vicioso, porque faltaría una auténtica lógica transcendental. Ante la duda sobre las categorías y en definitiva sobre el entendimiento se opta por fundamentarlo todo en la - lógica formal como garantía de seguridad y certeza para el entendimiento que se basta a sí mismo y subsiste por sí mismo y es "una - piedra de toque para probar la exactitud y el valor" de todo conocimiento (172).

Así Kant trata de asegurarse frente al futuro. Kant rebate a - Leibniz: monadología, optimismo, pluralismo inteligible, etc., pero

está fascinado por él: ontología substancialista y metafísica dogmática (173). Después de haber descubierto la heterogeneidad de lo sensible, sin embargo, nunca acaba con la metafísica de la Naturaleza (174). Es necesario salir desde la filosofía transcendental - hacia una lógica transcendental, más allá de la formalidad categorial, aún si Kant no lo quiere así (175).

Recordemos las bases. El espacio-tiempo como Nada y como nosotros mismos. La forma como ajena al dualismo tradicional. El hombre como encarnación y anonadamiento. En fin, todos esos grandes conceptos que no son kantianos solamente porque las grandes concepciones son de todos (176). Y también ese vacío que no se puede llenar con un decreto ley o con un gorro mágico que contiene el tiempo y el ser como hace Heidegger (177), al reducir el misterio y lo desconocido a la finitud precipitada por suposición que convierte la filosofía en una ciencia vanidosa, lo que parece engordarla pero es más bien una enfermedad en su alimentación. El verdadero ser, destruye toda ontología falsa sólo puede aparecer más allá de lo impensable y lo impensado, de lo innegable y no-afirmado (178).

Por eso, el ser y la existencia auténticos rompen toda categoría. Mientras que el ser falso se acomoda a todo pues todo le viene bien para sobrevivir. Apoya una causalidad dudosa y una continuidad mucho más dudosa aún. Pero Kant, en su sistema, no en su crítica, - mantiene aún todas estas cosas hasta que al final en la Anfibología rompe todas las amarras y lo dice todo. Por fin afirma: "il n'y a pas de concept du monde intelligible". Por eso es un triple atentado a Kant el intento heideggeriano de ontologizarlo, a él que - destruye toda ontología, de categorizarlo a él que destruye todo - el intelectualismo clásico, o hablar aún de la "tesis de Kant sobre el ser" cuando en él no hay tal tesis posible (179).

Kant sin embargo, habla de una "forma" que nunca justifica y a cuya semejanza y por la misma vía se deducen todas las categorías

sin titubear pero sobre un fundamento, como se ve, inseguro e incierto. Simplemente se da el hecho. Digo ésto y ésto y nada más.

Por otra parte, Kant da la impresión de haber renunciado a todo en el mundo empírico para encontrarlo todo y multiplicado en el mundo transcendental. Ahora bien, ésto es subrepticio e incorrecto, intercambio acrítico de un mundo por otro. Se pone el valor de las categorías en hacer posible la experiencia y se las mezcla al pensamiento. Es necesario evitar la confusión aunque no sean algo sobre añadido. Aquí se debe mantener el principio de no confusión ni división, y unidad en la alteridad. Ninguna categoría por ello sin la espontaneidad del pensamiento. Kant ve la espontaneidad corporal como una parábola del conocimiento humano.

Ninguna ruptura por tanto se debe admitir entre lo sensible y lo inteligible. Pero debe haber una dura crítica a la intuición y al concepto para no dejar pasar las cosas tan fácilmente como a veces hace Kant. Explicando alegremente que no siempre el concepto es pleno y que la intuición "no tiene necesidad, de ningún modo, de las funciones del pensamiento"(180). E incluso algunas veces admite tranquilamente lo dado.

Por otra parte algo más debe haber que el llano poder del pensamiento. Los heideggerianos hablan del olvido del ser (181). Desde luego la síntesis kantiana sólo existe porque hay algo previo que debe aparecer pero que aún no se ha presentado. Pero en todo caso para Clavel no es un "il y a" porque eso es una "sintésis ontológica" y esa no es posible por ser falsa. La única síntesis posible es la "síntesis transcendental". La síntesis ontológica o aristotélica forma elementos o cosas pero la transcendental no, y son totalmente diferentes por más que Birault las una (182). La síntesis no sintetiza propiamente nada, es la nada lo que ella sintetiza: "la synthèse crisper et condense en noyau un infini d'infinis"(183). Aquí es abolido el ser y desaparece como un muerto y toda tesis -

sobre el ser, y no en favor de la nada: "Ici s'abolit absolument - l'être et toute thèse sur l'être et toute question de l'être, et - point même au profit du néant que nous avons vu sensiblement se - placer"(184).

Es la anulación y la nulidad de toda ontología. Según Clavel, - aquí sólo queda Dios, es decir el misterio, si bien la filosofía a veces bajo el nombre de cristiana ha mixtificado el misterio en - el ser para recaer una y otra vez en la ...filosofía (185).

En Kant también se da este peligro, pues su cadena de discurso se desarrolla así: no hay intuición intelectual, si bien no lo prueba. Por las mismas razones, afirma que el entendimiento existe. Y en la misma línea sin demostrar afirma la espontaneidad del entendimiento. Y que hay síntesis y que ésta hace posible la experiencia de lo sensible (186). Kant atribuye la síntesis a Leibniz, éste consideraba la síntesis sólo propiedad de Dios; los demás, como humanos, nos valemos de la imaginación "función ciega del alma" pero - indispensable ...más allá, resta lo insondable, el saber oscuro, - que no podemos ni rechazar, ni cautivar. A no ser que se pretenda endosarlo o disecarlo. Es la metafísica estatalizada o disecada. - Así se provocaría una ruptura incurable. Por tanto, hay que recurrir a algo más original que no es simplemente conocimiento, ni ciencia. Es algo como dado y presente pero que se nos escapa y, por - ello, no es ni lo dado ni lo inmediato.(187). Resulta como la unidad de un cuadro que no la hace ni el marco ni el dibujo, ni el conocimiento de cada espacio del mismo, se trata de algo que está - ahí y se nos escapa. No existe aún una crítica suficiente y clarificadora y por tanto la Deducción transcendental queda interrogada. Y el conocimiento humano debe ser examinado de nuevo.

La conciencia es también en Kant un resultado de la síntesis y Clavel advierte que ha encontrado algo muy parecido en su maestro. Alexandre cuando decía en 1.951 (Lecture de Kant,92): "la conscien

ce a l'air de résulter de la synthèse"(188). En esto hay que aclarar muchas cosas, por ejemplo, la prevalencia que da Kant, a veces, al tiempo sobre el espacio es por la mayor semejanza aparente de - aquél con el espíritu, y al interiorizar ese tiempo para unirlo al espíritu quiere resaltar la dimensión espiritual, pero eso no quiere decir que el sentido interno sea el espíritu, de hecho Kant rechaza todas las éticas materiales y entre ellas las interioristas. Por eso no se puede confundir el tiempo y el espíritu y el sujeto y el ser, como hacen los heideggerianos pues el tiempo y la interioridad es bien diferente del de una ética autónoma de la libertad. Además paralelamente a como la conversión de la causalidad por Hume en una belief elimina toda posibilidad de demostrar la existencia de Dios y el mundo, también elimina esa misma posibilidad para la existencia del yo o sujeto . Por lo demás el sujeto psicológico será atacado decididamente por Husserl.

¿Se elimina así la subrepción experiencial por fin?. Aún quedaría una cierta cuestión de la "conciencia originaria". En cualquier caso Kant trata de evitar, como sea, y huir lo más lejos posible - de la "intuición intelectual"(189). Esto que está bien como precaución necesita nuevo examen. Porque el sujeto no se sostiene por sí mismo y el "je pense" que trata de reforzar sus posiciones es falso como lo han demostrado Nietzsche y Kierkegaard repetidamente - (190). Porque no se sabe por este camino si soy algo más que cuerpo arrojado en el mundo. Y por otra parte Descartes mismo dudaba, ¿porqué pues no se podrá dudar después de él?. No queda más que el sentimiento de la propia existencia que para nada vale filosóficamente.

Fichte vuelve a restablecer la "intuición intelectual", sean las que fueren sus dificultades. Sin ella la filosofía lo tiene muy difícil, es decir imposible. Así Kant se acogerá al Cogito que es para él todo lo que quiere según lo que necesita: noumenal o fenome-

nal, lógico o experimental, etc. Kant mismo parece dudar muchas veces, de modo que la crítica de Clavel está en Kant y de lo que se trata es de entenderlo profundamente.

La clave de Kant está siempre en la síntesis, para restablecer el verdadero conocimiento. Y sólo la síntesis da verdadera ciencia. La síntesis es como la levadura "invisible e incorporada" a la vez que hace aparecer el mundo. Kant rebate la belief de Hume porque - las cosas no son nunca un elemento, sino que ellas mismas son ya - algo relacionado y relacional no algo unido en una segunda vuelta por la causalidad y su belief. En otro caso no habría realidad, seres, ni fenómenos, ni objetos, ni nada de nada (192) y sería todo confusión, irracionalidad e incoherencia absoluta. Ahora bien no sólo no es así sino que hay algo más.

En último término no hay propiamente más que una síntesis de la que se siguen todas las demás y de la que se hacen todas las demás (193). Pero Kant siempre sigue aún con la separación de los dos mundos, empírico e intelectual. A pesar de que lo imaginario aparece en cierta manera como mediación de ambos. Así se hablará de "la unidad de la apercepción relativamente a la síntesis de la imaginación es el entendimiento". Pero de hecho sucede en Kant que: "L'in séparable, l'in séparablement lié" est désormais séparé" (194).

Ahora bien, precisamente el concepto consiste únicamente en la conciencia de la "unidad de la síntesis" (195). No hay concepto en sí como no hay conciencia separada, ni imaginación separada pues - ella es la identidad originaria de la doble unidad humana. Ella no es sino la razón misma de la que provienen el sujeto y el objeto - en general como su segundo momento (196).

Hay por tanto una unidad mejor en Kant entre concepto e intuición, de la "constitución del mundo y la intuición" por la síntesis. Pero a Kant se puede decir que le falta una teoría clara de la conciencia del sujeto, y del objeto "como de las peripecias y -

articulaciones de la síntesis originaria e intuitiva" que por para
doja es al mismo tiempo su grandeza (197). Clavel, en un momento -
dado, pensaba afirmar que es el cuerpo el que hace la síntesis y -
el lenguaje ofrecería el instrumental de la reflexión, pero luego
ve que se debe hablar más bien de la encarnación humana que del -
cuerpo y que es esa síntesis la que nos da cuerpo y sugiere que qui
zá se debe hablar más de "matière formelle" que de "forma" suprema.
Y eso no impide hablar de la "claridad de la conciencia" ni del -
"sujeto y el objeto".

Pero si preguntamos ¿qué es un objeto que corresponde al conoci
miento y distinto de él? No se puede entender, según Kant, como -
una cosa X, porque fuera de nuestra conciencia no tenemos nada que
pueda corresponder al conocimiento (198). Parece que ahora tenemos
menos conocimiento y verdad que antes, pero no es así porque el an
tiguuo conocimiento, según la nueva crítica, era falso (199). Y por
que si no es posible decir que hay un objeto distinto del conoci-
miento, sí podemos decir que hay un conocimiento distinto del obje
to y por tanto no se puede decir que no hay nada y sí que hay co-
rrelato, no hay pura teoría. El cambio es muy grande. Y tampoco se
puede decir que el objeto o la cosa en sí no es conocido o que -
existe "como existe la existencia"(200), sino como síntesis, como
unidad de lo necesario en lo diverso, unidad que constituye el ob-
jeto. Por tanto no se trata de un ob-jectum como dice Heidegger, -
ni tampoco de un Da-sein.

Por todo lo dicho estamos condenados al más profundo kantismo.
A no poder describir filosóficamente ni el objeto de la percepción
(fenomenología), ni lo que lo supera, el pensamiento del ser. Los -
dos son ya mitos de segundo orden (201). Así se cierra toda metaff
sica toda ontología posible, toda unidad entre la libertad como -
causalidad de la cosa en sí y los principios físicos eternos de la
Naturaleza misma(202).

Acaso es hora de desvelar la verdad que oculta tanto o más la - realidad como la descubre. Por eso el socratismo es rechazado por los heideggerianos porque creen que el camino socrático pone más - en cuestión de lo que entrega al preguntar y cuestionar. Por eso - también dicen algunos, vgr., M. Richard, que el espíritu socrático no deja ser las cosas como son, en cambio Heidegger habría devuelto la palabra a la palabra y rechazaría el pensamiento que reposa únicamente en su propia verdad (203).

Según Clavel, por el contrario, el socratismo no desemboca en - el vacío sino en la aporía que rompe la inautenticidad y la falsa plenitud heideggeriana del ser y sus detentores, y llama a un nuevo camino: "La question socratique est pro-vocation, et la provocation appel"(204). Va algo más allá, ciertamente, de lo que es natural. Y Clavel lo llama Dios... Algo que no podemos comprender del - todo aunque se nos diga, algo más allá de lo humano demasiado humano que ya denunciara Nietzsche, "el objeto transcendental = X"(205), que da realidad a todo conocimiento. Es tentador llamarle el ser, pero Clavel cree que la cuestión está clara. Heidegger cree que - Kant plantea la cuestión del ser, que el entendimiento es espontáneo y libre y que la imaginación constituye el tiempo (206), y es el poder supremo. Pero nunca cita Heidegger la expresión donde Kant pone al entendimiento como "unidad de la apercepción relativamente a la síntesis de la imaginación"(207).

Asigna así su lugar propio a la imaginación. La imaginación es mediadora, es un poder puro humano que une lo diverso de la intuición y la unidad necesaria del conocimiento. La crispación de Heidegger por la imaginación está animada por su mal disimulado "totalitarismo de la finitud"(208). Ahora solamente el entendimiento - puede hacer la síntesis de la que proviene todo lo demás (209). Es la síntesis que es a la vez del mismo entendimiento y lo constituye por esa síntesis que somos nosotros: "La synthèse n'est pas faite

par nous. La synthèse, c'est nous. C'est notre condition humaine" (210).

Pero no vayamos a aclarar demasiado porque Kant nos dice en la Anfibología que el objeto en general no sabemos si es "alguna cosa", y en cuanto al concepto de noumeno: "no es ni posible ni imposible" (211). Por tanto, el concepto de cosa, cosa en sí, etc., está rondado por la nada siempre, según Clavel. Y esta es la antinomia de las antinomias, la que prohíbe una filosofía del ser, en cuanto - ser; ahí Heidegger cae de lleno bajo la crítica. Pero, además, tan poco se puede reducir el entendimiento a la sensibilidad, a la finitud según la subrepción de Heidegger que hará después de todo - finito al hombre. Foucault acechará aquí con su dura crítica de la Arqueología del saber.

Por otra parte hay que mantener la unidad de la síntesis así como la tensión entre la síntesis y el a priori sin someter uno al - otro. En otro caso se cae en el dogmatismo anti-crítico ya del idealismo "electrificado, o motorizado" ya del fisicismo spinozista - más natural del mundo. En esta tensión y en esta unidad se cifra - nuestro ser, y esta es nuestra existencia, y cuando la razón se da un ob-jectum o algo semejante es una "razón falsa" pues falsa es su construcción. Tales procederes son atropellos de la realidad fruto de la impaciencia de la razón y su hybris impositiva. Así se hace metafísica como siempre. Por eso Kant destruye la metafísica. Pues: "la raison est fausse quand se donne un objet. C'est capital"(212).

Kant destruye la metafísica del ser y se ríe de la famosa finitud, nos dice Gérard Lebrun (213). En Francia se considera hoy la interpretación heideggeriana "el equivalente de una ideología dominante"(214). Y Heidegger separa demasiado fácilmente el sujeto del objeto sin que nadie proteste. Así se crea apresuradamente la ciencia de la finitud objetivando demasiado ingenuamente las reglas en entendimiento, en leyes. Y se olvida que hay algo más: En cualquier

caso, que nos encontremos siempre con un abismo insondable y ni sabemos si el abismo está lleno o vacío; y está la imposibilidad definitiva de la metafísica, que sobre Dios, y el alma no se puede hablar realmente.

También la idea de una totalidad de fenómenos es contradictoria. Por eso "le monde" n'existe pas (215). Por eso que el mundo como \neq totalidad no es verificable, así se cae toda "la metafísica cosmológica". Hay que ir a otro campo, a la totalidad incondicionada. Pero eso no se puede hacer a posteriori, ni a priori como si conociéramos directamente el horizonte de nuestro conocimiento. Eso es una quimera, un ídolo. Y la razón no debe ser una facultad de la vanidad como la "virtus dormitiva". Por el contrario la razón tiene un poder muy superior de unidad hacia lo incondicionado y absoluto. De ahí también, dicho sea de paso, que la distinción entre entendimiento y razón, incluso la distinción de facultades sea innecesario ante esa unidad superior.

Esa razón es la que puede hablar, hasta cierto punto desde más allá de la razón que lleva a lo "im-pensable", así como la cosa en sí es a la vez "indispensable et impossible de la penser et de la dire" (216). O sea que se debería, pero que no se puede conocer. Que es como los postulados de las ciencias que se necesitan pero que no se pueden demostrar, y que el ser, la cosa y la existencia son para el hombre la fuente suprema de la antinomia de las antinomias "la contradicción invencible entre la necesidad y la imposibilidad". Kant nos pone en el vértigo del ser y no en el opio de un "ídolo - idiota", no en el ser muerto sino el ser vivo. No se trata precisamente del "uno" sino de lo "diverso" donde: "Il y a là un abîme de richesses" (217). Se ha pasado de las sustancias individuales y se mantiene la conclusión "en el aire" de una manera genial. Se cura así el científicismo y se hablará audazmente de "materia formal" y de lo "diverso puro infinito original" de la síntesis originaria y

fuentes de todos los conocimientos posteriores.

Entonces lo que existe es lo que nosotros sintetizamos que es y no es, que no huye ni se desliza falsamente hacia el ser ni hacia la cosa, sino que como ser y como cosa pero sin identificarse nunca totalmente con uno y otro (218). Del mismo modo que las "leyes empíricas no lo son sino como determinaciones particulares de las leyes puras del entendimiento" (219). Kant condena el espiritualismo "porque no tiene ningún fundamento en la vida". Clavel piensa - que la Crítica de Kant no es materialista pero sí "material" y el materialismo sólo se rechaza como cualquier otro "sistema metafísico". Así todo queda abierto a la fe, a las creencias que son más fundamentales y originarias que las ideas y el conocimiento. Las ideas las "tenemos", las creencias "las somos". Así todo filósofo es en el fondo alguien que comunica una fe, una creencia. Heidegger como "pastor del ser", Sartre con su experiencia del "ser que existe en sí" y nos oprime que se basa en la plenitud desbordante, viscosa, la náusea personal. El ateísmo sigue esta misma dogmática. - (220). La misma subrepción. Así que el saber realmente sabio, la filosofía propiamente dicha no es en verdad posible.

A su vez la existencia es una "posición absoluta" y ésta es la única prueba de la existencia de Dios, si existe. El concepto de Dios, desde luego, propiamente no existe, y ésta es la refutación kantiana de la prueba ontológica (221). Por eso mismo Heidegger es una contradicción permanente, pues por una parte se encuentra con la "indecibilidad" de la existencia y luego quiere fenomenalizar el ser, y hablar de él con un auténtico lenguaje filosófico, etc. Pero esto es imposible. Por eso también es mejor Pascal que nos dice que no sabemos ni tenemos una definición apropiada de muchas realidades, precisamente de las más fundamentales, pero que la naturaleza ha puesto en el hombre unos sentidos, unas concepciones, y unos significados parecidos porque en otro caso el lenguaje

no sería posible.

Según Clavel, Pascal lleva razón (222) y todo lo demás comienza inesperadamente a crujir y fallar: las categorías, los postulados, etc. Las categorías no pueden definirse ni son definitivas. Y lo mismo ocurre con la existencia y la necesidad. No hay por tanto "ni univocité ni plurivocité de l'être, parce qu'il n'y a pas de "vocité" de l'être"(223). Se dice que debe haber una significación pero no se da propiamente una explicación sobre ella y ésta es la paradoja.

Por tanto el pensamiento heideggeriano es el olvido del capítulo kantiano relativo a la distinción entre el fenómeno y el noumeno - (224). Así lo afirma Clavel contra Granel que cree que ese capítulo es el olvidado kantiano del ser. Kant va a dejar el país limitado del entendimiento para ver si hay "algo que esperar" más allá de esta limitación humana, pero antes nos insiste en que las categorías no existen antes de su aplicación siendo entonces la forma pura del entendimiento sin objeto determinado. Los objetos de las categorías son siempre determinados mientras que las cosas que son sólo objeto del entendimiento y no de la intuición sensible, son noumenos (225). El noumeno sería objeto, si se la admitiera, la intuición intelectual, pero Kant la niega sin más. El tema de los noumenos parece teología: hablar de lo que no se ve "comme si on y était"(226), Es una "región desconocida" en la que se deberá pensar, nos dice Kant, pero que "no se puede". Se "debería pensar" si sólo tuviéramos y estuviera en el hombre el pensamiento. Pero tenemos también la existencia, interpreta Clavel, porque el pensamiento de la existencia es impensable (227). Ante la paradoja Kant dice que la distinción entre fenómeno y noumeno no se puede admitir y que no se puede asignar ningún objeto a los conceptos inteligibles. El noumeno limita lo sensible para que no se tome por "en sí". Del noumeno no nos podemos hacer ni la menor representación (228).

Así la ontología queda herida de muerte: Para comprender originariamente habría que ser más que hombres, pero no somos más que hombres, y por eso tampoco podemos comprender otra paradoja: el objeto transcendental fundamento del fenómeno que llamamos materia (229).

En todo caso lo inteligible exige una intuición que "nosotros - no tenemos y que nadie puede reemplazar por nosotros"(230). Y los objetos simplemente inteligibles, con categorías, pues son imposibles. Del noumeno en cambio no podemos decir "ni que es posible, ni que es imposible" y además conviene recordar que "el concepto de - noumeno no es el concepto de un objeto", y tampoco puede ser afirmado ni negado. El pensamiento no tiene ningún significado en el - caso de la intuición intelectual, absolutamente diferente de la sensible. Por eso hablar de "comprensión preontológica" en Kant es puro angelismo (231), y cuando se da el angelismo, en verdad, no hay crítica.

Si no hay crítica no es posible aventurarse por "mundos inteligibles". De hecho, la génesis de la metafísica es por confusión - dogmática, imaginativa de lo inimaginable, de lo impensable de la existencia. Y eso no se puede colmar de ningún modo. Además ni sabemos donde está el noumeno pues esa no es una pregunta pertinente respecto a él, ni podemos aplicarle conceptos. Así el capítulo sobre el noumeno y el de la Anfibología acaba en las categorías de - la nada. Ni posible ni imposible. Por tanto, no tiene sentido una "Tesis de Kant sobre el ser", como quiere Heidegger (232).

Con su método Heidegger sacude a Dios o a un ente o a un fantasma, por eso es para él tan difícil Su existencia. En esa filosofía Dios queda neutralizado (233). Muy al contrario, Kant desbloquea - lo divino, porque desbloquea al mundo y al hombre y su rechazo del saber que va más allá del abismo. Se sabe generalmente el valor de Kant mucho mejor de lo que se le suele comprender, por eso se valora también su destrucción de la metafísica general y especial y su

apertura del campo cognoscitivo humano, más allá de lo convencional.

Decía Fichte que para comprender a Kant hace falta "el genio de Sócrates". En efecto, no resulta fácil asimilar todo lo nuevo que Kant nos ofrece sin reducirlo a lo ya sabido. Así tenemos:

-Una teoría de la "forma" nueva y revolucionaria

-Una idea también muy original de lo posible y lo imposible en la filosofía y en la realidad.

-posibilidad de decir y entender tanto lo más profundo y elevado como lo más insignificante y concreto.

-el entendimiento de las peripecias de las síntesis tanto como el objeto X, y la cosa en sí y el noumeno.

-el problema, tan difícil, de la existencia.

-y también que la "sensibilité humaine soumise à ces conditions suprêmes est le fait indépassable pour la Critique" (234). Y por eso Clavel no quiere criptoteologías, ni Da-sein, ni ser. Más allá de lo específicamente humano sólo la revelación y la fe pueden hablar.

Con esta problemática Kant se pone en el buen camino de superar el abuso de la razón que es la causa de su desprestigio y del pdcó buen nombre que tiene la metafísica. Ese mal uso tiene su base en el entendimiento humano así como en la vida y los intereses prácticos que llevan a un espíritu de "sistemática subsistente por sí misma" (236) hasta desembocar en una "teología física" (237). Esa razón también práctica que parece ser nuestra salvación es precisamente lo que nos hunde aún más. Habermas dará después algunas explicaciones más concretas sobre conocimiento e interés, que abarca y afecta toda filosofía.

De este modo la filosofía y la metafísica parecen, dice Clavel, una consecuencia del pecado original. En efecto, dice Fichte, comenzamos a filosofar por orgullo y así perdimos nuestra inocencia. Y la razón se torna pecadora y engañosa. Pero, de hecho, lo que se

produce no es una temática de pecado sino una "metafísica" bien-pensante" y convencional que tanto enfurecía a Nietzsche (238), y a la vez una "moral cosmológica" de la misma ralea, con sus leyes naturales y necesarias originadas en la absoluta necesidad de un primer Ser único, como un gran sistema ontológico espiritualista y una teología naturalista, como la metafísica heideggeriana, donde la palabra "ser" es de necesidad absoluta, igual que en los sistemas tradicionales absolutos (239). Si no se admite esta necesidad se nos amenaza con "el absurdo" según el estilo tradicional de Wolf.

Kant también recae de vez en cuando en esta eterna metafísica; así ocurre en la "arquitectónica de la razón pura". Según G. Lebrun no hay metafísica en Kant porque solamente hay Crítica: pero según Clavel, Kant recae constantemente en la metafísica tradicional pero no hay que abandonarlo (340), sino corregirlo y entenderlo, "mejor que él se entiende a sí mismo". Esta tarea es posible porque ahora tenemos su obra y muchos años más de investigaciones. Resulta fácil comprobar que Kant vuelve con frecuencia a la metafísica de siempre. Si alguien se pregunta si hay algo distinto del mundo, como fundamento de éste, la respuesta, nos dice, es que sí. Y que además se puede concebir por analogía con los objetos del mundo o la experiencia. Esta respuesta para un Kant crítico es absolutamente inaceptable (241). Decimos de Dios que es la existencia misma con una mezcla evidentemente impura entre fe y saber. También se responde que sí a la pregunta sobre el alma y sabemos que esto lo ha refutado, en otro lugar, Kant como la representación evidente de la metafísica cosista griega. Hay por tanto aquí corrimientos Leibnizianos hacia Kant y también hacia Hegel. Es un "complot" como dice Nietzsche (242). Por eso los nuevos filósofos han hablado de la peligrosidad de los "maestros pensadores".

Pero, como bien ha subrayado Clavel, Kant rompe en otros momen-

tos, con todo eso, y al final de la Anfibología, resulta que estamos avocados al abismo de: "o la fe o nada". No hay fe racional. - Aquí la "filosofía es silencio". Y, dice Kant, si el hombre sabe - que hay Dios, es el hombre al que yo he buscado en todo caso (243).

Clavel comprende que su interpretación es muy distinta, por ejemplo de la de Delueze. Éste admite la doctrina de las facultades. - Clavel piensa que esa doctrina es como la de la "virtus dormitiva", no explica nada. Incluso piensa que era bueno el intento de Condillac que no recurre al método de las facultades. Condillac fracasó porque utiliza elementos del mundo como explicativos y ellos mismos necesitan explicación, y ser explicados (244). Pero la síntesis - originaria de Kant evita el fracaso de Condillac y otras filosofías fáciles. De paso, Clavel escribe: "Et je n'ai jamais dit qu'elle - (la synthèse) était corporelle; mais elle peut aussi bien être"(245).

Kant sustituye las facultades por las "fuentes primitivas" de - las condiciones de posibilidad de la experiencia. Las facultades - serían un modo anticuado de hablar y hay que explicarlas por la síntesis el origen del entendimiento y la imaginación.

Clavel quiere lo concreto y el cuerpo a cuerpo, igual que Kant: "on me dira que je cherche dans la Critique une sorte de matérialisme. Je reponds: oui. Une sorte de véritable matérialisme, sans aucun rapport avec tout les matérialismes philosophiques, qui sont - métaphysiques"(246). En la Crítica se da cuenta de lo concreto por lo concreto. Y hablar de "precomprensión ontológica" e "intencionalidad de la conciencia" no es más que un maquillaje de la teoría - de las facultades.

Pero lo que realmente existe no son las facultades, sino "correlatos"; el sujeto y el objeto no son ya más que epifenómenos de la síntesis. Síntesis que no siempre es consciente y eso nos llevaría muy lejos. Anunciaría nuevos horizontes con mucho tiempo de antelación... ¿Un contenido real posible?. Kant seguramente no sería hoy

menos iconoclasta con el inconsciente que lo fuera en su tiempo - con la conciencia (247).

En cuanto a la ciencia la pone también al descubierto. Dice que sus leyes permanentes se deben a la persistencia de las categorías que, por otra parte, son de una heterogeneidad absoluta respecto - al contenido empírico de la experiencia. La "teología física" no - puede engendrar ya ciencia. Esta nació cuando dijo Galileo: "La na - turaleza habla un lenguaje matemático"(248). Esa ciencia que siem - pre es verificable y nunca está del todo verificada. Pero con esta cierta unidad de la matemática y la naturaleza, la ciencia tiene - posibilidad por sí misma y no hace falta recurrir ni a un Dios mo - tor del mundo, ni al poder incondicionado de la razón. No necesita la ciencia matemática demasiadas recurrencias, porque le basta - con la matematización de la experiencia.

Pero las matemáticas no explican lo otro, lo heterogéneo de las matemáticas, sino por el sistema de la síntesis dinámica y no por el de la causalidad criticada ya por Hume. Las cosas se presentan ahora como eventos, que son, en cierta manera, noumenales. De forma similar la libertad humana tampoco se produce por causas, sino como un evento.

En resumen: La Crítica nos da "unidades proyectivas" y no podemos afirmar que son cosas o "que hay seres", ni lo contrario"(249), porque eso son títulos vanos a la realidad.

Clavel nos asegura que no basta con entender a Kant, porque eso es pura y vacía escolástica, hay que ser kantiano. Él cree ser kan - tiano. Y además percibimos la importancia de Kant porque en él - siempre hay "algo más". Y ese algo más es lo absolutamente bueno, la "Buena Voluntad"(250). Pero no se define "buena" aunque Kant - dice que se mostrará. Así hay en el bien como una libertad indefi - nible muy próxima a un despotismo. Kant descubre, como Sócrates lo primigenio en la humanidad, algo sin lo cual no habría moral, ni -

bien. Kant nos señala a Sócrates y viceversa cuando escribe: ¿cómo preguntaría por la voluntad buena si no lo supieras ya en cierta manera?. Kant está en el corazón del bien como en busca, como implantado. Sócrates tiende a él pero ese tender es ya un ser. Así descubrimos una cierta identidad entre ambos, a pesar de los siglos.

Kant introduce la voluntad buena de repente, sin más ni más, como ha hecho con la razón y el sentido común, como si fuera nuestra naturaleza misma, y la presenta como un "estado de hecho". Pero Sartre ha dicho -y Clavel está de acuerdo con él- en que ninguna moral se puede extraer de una naturaleza humana, ni en el cielo ni en la tierra (251). Hay que examinar, por tanto, ese asunto. Vemos que no es suficiente una ética de la felicidad porque el hombre en felicidad ha sido y es un fracaso. Si por añadidura, la razón se nos da para eso, de nada nos sirve. Por lo tanto, el hombre es un "sin-sentido". Porque ni los valores ni los contravalores tienen validez. Entonces: "tout ce qui dépasse l'instinct, même pour réaliser ses orientations, est vain" (252). La conciencia es una enfermedad y el hombre llegará a odiar la razón por su inutilidad en la vida. El sabio quizás envidia al ignorante.

Además la llamada "razón" puede que no sea más que la razón técnica en vez del signo de lo incondicionado en nosotros, lo absoluto encarnado, lo atemporal de toda decisión, el hombre es como dice Tirso de Molina: Un poco de arcilla ennoblecido por el aliento de la vida y la luz de la razón (253). La razón realmente válida en el hombre no tiene leyes, no da leyes, su ley es una respuesta a una llamada anterior. La moral kantiana es un desarrollo de esa respuesta, no un simple dictado, Y la razón no es una facultad sino un poder.

El fin de la vida es mucho más noble que la felicidad elemental. Eso mismo creyó Sócrates cuando no escapó a la cicuta (254). Kant nos da una moral nueva, no nuevas leyes; se trata de una forma nue

va de moral más allá de toda fórmula. La moral es una aclaración - constante; un camino de la voluntad Buena, no un aprendizaje de do madores. Ese es el estilo socrático. Por eso: "on ferait voir ainsi qu'on n'a pas besoin de sciences, PAS PLUS QUE DE PHILOSOPHIE, pour savoir ce qu'il faut faire"(255).

Todo hombre puede descubrir esa voluntad buena, porque "l'homme passe infiniment l'homme". Y en esta distancia, en este camino, del yo empírico al transcendental, como dice Ortega, se constituye - "el deber y la libertad", y también, a pesar de Sartre, nuestra naturaleza. De ahí la importancia del "sentido común" en Kant, de ahí la influencia, en cierto modo, de Rousseau, pero así también - la filosofía parece el sofisma supremo. Es un ir y venir constante y también una tendencia del hombre a engañarse y a resistir ante - lo arduo. La conciencia se convierte así en fuente de engaño. La luz se torna en lugar de ceguera y el pensamiento y la filosofía - en el mayor engaño (256).

Así se ha pervertido el imperativo categórico, por la astucia - de la razón filosófica. Por eso Kant insiste en el sentido común - que de hecho, tiene los mismos fundamentos que la razón filosófica. Esta no debe confundirse en lo empírico ni en lo ideal, ni solidificarse en lo celeste ni en lo terreno. Así permanece siempre en - camino crítico, itinerante (257). De este modo se va desde una elemental moral popular a una moral con dimensiones insondables. Así la razón tiene como destino incomparable producir una buena voluntad en ella. Sus máximas morales son la moralidad misma. Pero el - artero infinito malo acecha siempre, por eso podemos confundir la moralidad con la felicidad del consumo, porque somos espirituales y espontáneos, somos desenfrenados, queremos el infinito y podemos confundirlo.

El hombre no puede ser finito, dice Pascal, pues tiene un deseo infinito y sólo "perdida su verdadera naturaleza, todo viene a ser

su naturaleza" (259). La sociedad actual ha confundido demasiadas veces la naturaleza humana, la ha desnaturalizado y destruido, sustituido y falsificado; por eso, La Nueva Filosofía tiene por tarea fundamental clarificarla y restaurarla, devolver su ser al hombre. La moral es un secreto (260). Cuando no tenemos ni política, ni - lenguaje, ni leyes, "es hora de escribir tratados de moral": es la hora de la ética (Henri -Levy).

Propiamente no se puede concluir. La búsqueda y las correcciones han de seguir. Clavel quiere repetir que la metafísica y la filosofía, como subrepción, son puro confucionismo e insensatez.

Ha refutado el "sentido interno" aunque no resulte así un Kant atractivo a los heideggerianos ni tan coherente como el de Deleuze (261).

Las "cosas mismas" hablando con propiedad no existen, ni tampoco los objetos.

No existe el ser que Heidegger propone, y por consiguiente la ∞ finitud es clara. La conciencia es un producto de la síntesis y - tanto Husserl como Heidegger hipostasian sutilmente el sujeto y la cosa. Esto es un concentrado ontológico-místico sin futuro.

Kant destruye toda dogmática filosófica y abre espacios abismales al conocimiento. Se aleja de Leibniz y reduce el espacio-tiempo a la nada, pero positivamente.

Kant rechaza toda metafísica acrítica y toda filosofía del mismo estilo.

Kant, a veces, recae en el pensamiento convencional ya metafisico ya filosófico.

Ni la matemática ni la ciencia natural pueden llevar a una verdadera metafísica, y, todo lo demás, es multiplicar la confusión.

El llamamiento moral -y no el imperativo categórico congelado- es lo que incita a la transcendencia.

Hay que mantener la distinción fenómeno-noumeno para evitar la

confusión pero sin crear divisiones absolutistas.

La existencia está más allá de los conceptos y la síntesis no - es una reunión de elementos sino condensación de lo diverso puro - infinito. A Clavel, finalmente, parece que le gustaría que se plan tease de nuevo y más críticamente el problema de la intuición inte- lectual .

Creo que se puede añadir que existe aquí la posibilidad real de una Nueva Filosofía, con conocimiento de causa, y con talante crítico.

NOTAS:

- (1).- CLAVEL, M.: Critique de Kant, ed. Flammarion, Paris, 1.980.
- (2).- CLAVEL, M.: Qui est aliéné?, 17.
- (3).- CLAVEL, M.: idem, 20-21; Clavel, M.: Critique de Kant, 621-223.
- (4).- CLAVEL, M.: Qui est aliéné?, 25 (puede verse: Lasch, Ch.: The culture of narcissisme, Norton et Company. New York, 1.978)
- (5).- CLAVEL, M.: Qui est aliéné? 54 y 55.
- (6).- CLAVEL, M.: idem, 57 y 58.
- (7).- CLAVEL, M.: idem, 114.
- (8).- CLAVEL, M.: Qui est aliéné?, 192 y 205. (Sartre suscribe a Kant cuando afirma que la naturalización del hombre no se puede extraer ninguna ética: Clavel, M.: Critique de Kant, - 620).
- (9).- CLAVEL, M.: Qui est aliéné? 189, 206 y 207 (Husserl, E.: Mé- ditations cartésiennes, Vrin, Paris, 1.947, 134.
- (10).- CLAVEL, M.: Qui est aliéné?, 249.
- (11).- CLAVEL, M.: Critique de Kant, 14.
- (12).- CLAVEL, M.: idem, 14 y 15.
- (13).- CLAVEL, M.: idem, 22 y 47.
- (14).- CLAVEL, M.: idem, 25.
- (15).- CLAVEL, M.: idem, 31.
- (16).- CLAVEL, M.: idem, 41.
- (17).- CLAVEL, M.: idem, 619.
- (18).- CLAVEL, M.: idem, 626.
- (19).- CLAVEL, M.: idem, 636.
- (20).- CLAVEL, M.: idem, 51.
- (a).- Ch. Jambet y Lardreau: "Le monde".
- (21).- CLAVEL, M.: Critique de Kant, 11.
- (22).- GONZÁLEZ ALVAREZ, A.: Política educativa y escolaridad obliga- toria, Gredos, Madrid, 1.975, 97 y 98.
- (23).- CLAVEL, M.: Critique de Kant, 11.
- (24).- CLAVEL, M.: idem, 17.
- (25).- Citado y comentado por A. Natal en "Didáctica y contradidáctica de la Filosofía". Estudio Agustiniano, 17 (1.982), 135.
- (26).- CLAVEL, M.: Critique de Kant, 22.
- (27).- CLAVEL, M.: idem, 22. (citado por Clavel).
- (28).- CLAVEL, M.: idem, 24.

- (29).- CLAVEL, M.: Critique de Kant, 25.
 (30).- CLAVEL, M.: idem, 26. (Foucault: Las palabras y las cosas).
 (31).- CLAVEL, M.: Critique de Kant, 35.
 (32).- CLAVEL, M.: idem, 35.
 (33).- CLAVEL, M.: idem, 42.
 (34).- CLAVEL, M.: idem, 46.
 (35).- CLAVEL, M.: idem, 47.
 (36).- CLAVEL, M.: idem, 56.
 (37).- CLAVEL, M.: idem, 73.
 (38).- CLAVEL, M.: idem, 78.
 (39).- CLAVEL, M.: idem, 243.
 (40).- CLAVEL, M.: idem, 109.
 (41).- CLAVEL, M.: idem, 116.
 (42).- CLAVEL, M.: idem, 129.
 (43).- CLAVEL, M.: idem, 81.
 (44).- CK, 86 y 87.
 (45).- CK, 87.
 (46).- ORTEGA Y GASSET, J.: La Historia como sistema. Madrid, 1.970, 36 - 39.
 (47).- STO. TOMAS, De ente et essentia, III, 2, Marietti, Taurini, - 1.932, 16. (En adelante Critique de Kant se citará como CK).
 (48).- CK, 87.
 (49).- CK, 90 y 91.
 (50).- CK, 95.
 (51).- CK, 98.
 (52).- CK, 101.
 (53).- CK, 101.
 (54).- CK, 102.
 (55).- CK, 105.
 (56).- CK, 108.
 (57).- CK, 109.
 (58).- CK, 110.
 (59).- CK, 114.
 (60).- CK, 115.
 (61).- CK, 116.
 (62).- CK, 123.
 (63).- CK, 125.
 (64).- CK, 128.
 (65).- CK, 129. (Obsérvese la fuerte vinculación de Clavel a Foucault).
 (66).- CK, 130.
 (67).- CK, 135.
 (68).- CK, 131.
 (69).- CK, 137.
 (70).- CK, 139.

- (71).- CK, 141.
- (72).- Citado por CK, 145.
- (73).- G.DELEUZE, "Hume", F. CHATELET, Historia de la Filosofía. - Madrid, 1.976.
- (74).- CK, 145. Traducción mía.
- (75).- CK, 146.
- (76).- O.MARKET, y otros, Principales tendencias del pensamiento - filosófico actual. Ciser-Dorcas. Madrid. En prensa.
- (77).- CK, 150.
- (78).- CK, 151.
- (79).- CK, 152.
- (80).- Citado por CK, 154.
- (81).- I.KANT, La "Dissertatio" de 1.770. Texto bilingüe R. CEÑAL. Madrid 1.961, 53.
- (82).- Carta a Markus Herz, 2-9-1.970. Citada por CK, 157,158,159.
- (83).- CK, 160 y 161.
- (84).- CK, 166. Puede verse SKOLIMOWSKI, y otros filósofos de la ciencia.
- (85).- CK, 168.
- (86).- CK, 169.
- (87).- CK, 173.
- (88).- CK, 175.
- (89).- CK, 176.
- (90).- CK, 176.
- (91).- CK, 179 y 180.
- (92).- Citado por CK, 180. En las lecciones de Antropología habla Kant de la espontaneidad corporal como símbolo del conocimiento humano.
- (93).- I.KANT, La "Dissertatio", 24.
- (94).- Idem, 27.
- (95).- CK, 182.
- (96).- I.KANT, La "Dissertatio", 27.
- (97).- CK, 185.
- (98).- CK, 189.
- (99).- Citado por CK, 191 y 190.
- (100).- CK, 195.
- (101).- CK, 197.
- (102).- CK, 198.
- (103).- Citado por CK, 203.
- (105).- CK, 206.
- (106).- CK, 209.
- (107).- CK, 213.
- (108).- CK, 215.
- (109).- CK, 219.
- (110).- CK, 220.
- (111).- U.MOULINES y Otros, La polémica del materialismo. Madrid, 1.982.

- (112).- CK, 222.
- (113).- CK, 224.
- (114).- CK, 226,7.
- (115).- CK, 228.
- (116).- CK, 230.
- (117).- CK, 230.
- (118).- CK, 233.
- (119).- CK, 240.
- (120).- CK, 243.
- (121).- CK, 244. Recordar K. Rahner que aplica una antropología de -
corte kantiano.
- (122).- CK, 258.
- (123).- CK, 259. Recordar que Wittgenstein dice que el mundo como -
totalidad es lo místico.
- (124).- CK, 261 y 271.
- (125).- CK, 266.
- (126).- CK, 273.
- (127).- CK, 278.
- (128).- CK, 283.
- (129).- CK, 288.
- (130).- CK, 289.
- (131).- CK, 290.
- (132).- CK, 293.
- (133).- CK, 296 y 297.
- (134).- CK, 300 y 301.
- (135).- CK, 302.
- (136).- CK, 303.
- (137).- CK, 303.
- (138).- Citados por CK, 305.
- (139).- GLUCKSMANN, A.: Los maestros pensadores. Traducción castellana
de J. Jordá. Barcelona, 1.978, 179.
- (140).- CK, 308.
- (141).- CK, 311.
- (142).- CK, 312.
- (143).- CK, 316.
- (144).- CK, 317.
- (145).- CK, 318.
- (146).- CK, 318.
- (147).- CK, 321.
- (148).- CK, 323.
- (149).- CK, 325.
- (150).- CK, 325.
- (151).- CK, 325,6.
- (152).- CK, 327.
- (153).- CK, 330.
- (154).- CK, 331.
- (155).- CK, 333.

- (156).- CK, 333.
- (157).- CK, 345.
- (158).- CK, 346.
- (159).- CK, 347.
- (160).- CK, 349.
- (161).- CK, 351.
- (162).- CK, 353.
- (163).- CK, 355.
- (164).- CK, 358.
- (165).- CK, 361.
- (166).- CK, 363.
- (167).- CK, 364.
- (168).- CK, 368.
- (169).- CK, 370.
- (170).- CK, 373.
- (171).- CK, 376.
- (172).- CK, 380.
- (173).- CK, 384.
- (174).- CK, 384.
- (175).- CK, 386.
- (176).- Como dice Alexandre. Citado por CK, 388.
- (177).- CK, 390.
- (178).- CK, 391.
- (179).- CK, 394.
- (180).- CK, 405.
- (181).- CK, 407. Así Granel.
- (182).- CK, 410.
- (183).- CK, 411.
- (184).- CK, 411.
- (185).- CK, 412.
- (186).- CK, 413.
- (187).- CK, 420.
- (188).- CK, 429.
- (189).- CK, 443.
- (190).- CK, Citados por CK, 444.
- (191).- CK, 446.
- (192).- CK, 458.
- (193).- CK, 465.
- (194).- CK, 466.
- (195).- CK, 468.
- (196).- CK, 468.
- (197).- CK, 471.
- (198).- CK, 472.
- (199).- CK, 473.
- (200).- CK, 473.
- (201).- CK, 476.
- (202).- CK, 477.

- (203).- CK, 480.
- (204).- CK, 481.
- (205).- CK, 488.
- (206).- CK, 494 y 495.
- (207).- CK, 495.
- (208).- CK, 497.
- (209).- CK, 500.
- (210).- CK, 497.
- (211).- Citado por CK, 504 y 505.
- (212).- CK, 511.
- (213).- CK, 513.
- (214).- CK, 513.
- (215).- CK, 521.
- (216).- Citado por CK, 528.
- (217).- CK, 529.
- (218).- CK, 534.
- (219).- Es Kant citado, una vez más, por Clavel, CK, 536.
- (220).- CK, 537.
- (221).- CK, 538.
- (222).- CK, 539.
- (223).- CK, 552.
- (224).- CK, 555.
- (225).- CK, 564 y 567.
- (226).- CK, 563.
- (227).- CK, 568.
- (228).- CK, 570.
- (229).- CK, 570 y 571.
- (230).- Citado por CK, 571.
- (231).- CK, 573.
- (232).- Citado por CK, 577.
- (233).- CK, 578.
- (234).- CK, 582 y 583.
- (235).- CK, 585.
- (236).- CK, 586.
- (237).- CK, 588.
- (238).- CK, 589 y 596.
- (239).- CK, 597.
- (240).- CK, 598.
- (241).- CK, 591.
- (242).- Citado por CK, 592.
- (243).- CK, 594.
- (244).- CK, 604.
- (245).- CK, 604.
- (246).- CK, 605.
- (247).- CK, 608.

- (248).- Citado por CK, 610.
- (249).- CK, 615.
- (250).- CK, 617.
- (251).- CK, 620.
- (252).- CK, 621.
- (253).- CK, citado por CK, 623.
- (254).- CK, 623.
- (255).- CK, 625.
- (256).- CK, 625.
- (257).- CK, 633.
- (258).- CK, 625.
- (259).- CK, 627.
- (260).- CK, 636.
- (261).- CK, 638.

- 265 -

CAPITULO V

EL HOMBRE NUEVO

CAPITULO V: EL HOMBRE NUEVO

5.1.- NI DIOSES NI AMOS, SOLAMENTE HOMBRES NUEVOS:

M. Clavel ha vivido una experiencia muy interesante a través - de su propia conversión. Esta le ha llevado a buscar un hombre - nuevo, puesto que el viejo, -producto de la finitud del lenguaje de la vida y del trabajo cuya muerte anunciara Foucault al final de La Arqueología del saber (1) y Las palabras y las cosas-, ha - muerto y ya no tiene posibilidad de realizarse ni de reaparecer. Por tanto, se buscará más allá de la finitud, pero no en el infinito falso del que nos advirtió Pascal. Clavel tiene bastante de la fuerza o vitalidad de Bernanos y del penetrante análisis del - mal de Mauriac. Se nutre un poco de León Bloy y un mucho del misticismo y de la poesía de Claudel. Retiene bastante, como hemos - visto, de Kant, y mucho más de la radicalidad de Kierkegaard. Tan exigente como éste, Clavel cita esta frase de Michel Simons: "Cuando todo el mundo sea cristiano, no habrá ya ningún cristiano".(2).

Iconoclasta, como todo creyente profundo, e independiente hasta buscar la libertad total, aspira a un hombre nuevo según la tradición kierkegaardiana que rechaza tanto la anulación del hombre por su propia justificación, -según el conocido estudio ético de Kierkegaard-, como la disolución del cristianismo en los intereses - del mundo social. De aquí, que siendo un radical, se le entiende como un beato y que a los oídos de los beatos les suene como impío.

Desde su experiencia simbolizada por el cristianismo recio y - originario de Vézelay aparece como el antisistema de lo religioso y lo estatal. Rechaza, por tanto, la divinidad del Estado y la autotomatización de la religión (3).

Clavel huye, como del mismo demonio, de la reducción de la re-

ligión a los intereses de la marcha y la comparsa social. Piensa que esto sería la realización de la ont-ología denunciada por - Glucksmann y perfectamente resumida en estas palabras: "Dios se - ha hecho programa y el programa se hace Dios. Amén" (4).

Esto quiere decir que ahora se confunde a Dios con un grupo o con la trayectoria de un partido o sistema al que se diviniza. El sistema, por otra parte, necesita de esa divinización precisamente porque le faltan razones humanas para su validez. Por consiguiente, Clavel rechaza toda religión que pretenda solidificar un sistema político como el ideal absoluto; esta crítica afecta por igual a un estado de derechas y a un estado de izquierdas. A la divinización de las derechas y su clericalismo se le ha criticado ya - repetidamente. Clavel intenta desmontar el neo-clericalismo de - izquierdas. Cree en una unidad humano-cristiana sin partido, sin compromiso político en el sentido falso de compromiso, en el sentido que ha dicho Joan Estruch: "Creer no es comprometerse" (5), porque aunque la vida del hombre en la tierra es milicia, ésta no debe transformarse en una militarización del trabajo, de la religión y de la vida.

La confusión entre lo humano y lo divino, anula lo divino y - entontece lo humano. El cristianismo es Cristo y su mensaje, ni - más, ni menos. Rechaza el progresismo religioso que se averguenza de su fe, convertida ya en folklore.

Dios no puede confundirse con el mundo y con la tierra, si bien es cierto que Él ha venido al mundo y a la tierra. Aquí se levanta la voz también contra la costumbre de transformar los misterios divinos "en problemas, psicosocioculturales" (6), porque así la - religión y sus seguidores se convierten en seres postizos.

Clavel se reafirma, según la tradición kantiana y kierkegaardiana, en que Dios es Dios y sólo Dios. Y ese Dios no es deducible - ni conductible por lo mundanal, aunque está en el mundo, ni Dios

ni el creyente son del mundo. Y saber estas cosas mal, ha traído trágicas consecuencias. Por introducir las izquierdas en el clericalismo no se destruye el clericalismo: "Malheureux pour qui Christ est le Jean-Baptiste de Marx! Humanisto-christolâtres, espèces d'athées fétichistes, objets de risée aux véritables, vous avez tellement peur d'être les derniers chrétiens que vous serez les derniers marxistes" (7).

El clericalismo de izquierdas tiene todos los fallos del clericalismo y además el de ser invertido, es decir, antinatural.

Clavel se fija en América Latina, en la parte que conserva el sacerdocio clásico. El ejemplo a seguir es siempre el cura de Ars. A la mujer se le ofrece como ideal, Juana de Arco (8). El sacerdote es sacerdote de Dios, y cuando lo es de otra cosa, se convierte en un brujo o en un hechicero seductor del pueblo, por eso el pueblo, como bien decía Bernanos, sólo lo quiere como mensajero de la fe que no se cambia por ninguna otra cosa: "¡No, no he perdido la fe! Esa expresión "perder la fe", como si se perdiera el monedero o un manojo de llaves, me ha parecido un poco necia. Sin duda pertenece a ese vocabulario burgués, legado por esos tristes sacerdotes del siglo XVIII, tan habladores. No se puede perder la fe. La verdad es que deja de informar toda la vida y nada más" (9).

Clavel acusa al sacerdocio progresista de rendirse a este mundo para detentar los poderes del mismo a través de la política. No se ataca a los cristianos radicales, sino a los que se tienen por creyentes, pero han enfeudado su fe al medio político-social, han vendido su primogenitura sobrehumana. En Francia, estarían convertidos a Mitterrand o Marchais, en vez de convertidos a Dios.

Parece que ha sido Glucksmann el que lo ha expresado más sintéticamente y con mayor perspicacia, según ya dejamos dicho. Así se crea una falsa onto-teología donde lo metafísico, lo religioso y lo racional se confunden de la peor manera. La fe ya no es fe en

Dios, sino en un grupo y su trayectoria.

En cuanto a la diferencia, -si el grupo es de izquierda o de derecha-, prácticamente no existe esta diferencia.

La posición política de Clavel ya la dejamos expresada poco antes. Para Clavel, el sacerdote político es un error profesional, y acusa al izquierdismo sacerdotal de querer ser lo abades protectores seducidos por el poder del proletariado en ascensión triunfante. Pide disculpas a los sacerdotes realmente progresistas y que le comprendan en sus ataques, puesto que su denuncia se basa en el consejo de San Agustín: "Ama y haz lo que quieras".

La izquierda y la derecha padecen defectos muy parecidos (esto es lo que hace que se alaben mutuamente en ciertas ocasiones) y -bajo el lema de la liberación ambas andan con frecuencia buscando un Amo. Ciertamente también muchos cristianos de izquierdas parecen andar a la búsqueda de patrón en vez de liberación (10), les asusta la autogestión porque siempre se evaden de toda responsabilidad.

M. Clavel se pregunta: "Si: Dieu était gauchiste? Je veux dire: capitalisme et communisme nous enfermant dans un seul camp de concentration -spirituel partout, matériel ici pour les nous libérer de tout, notamment de vous, en suscitant de nouvelles Eglises invsibles, avec tous leurs risques d'incohérences? Faut-il le craindre? Est-il permis de l'espérer? Je n'ai pas encore de réponse. - Je ne sais pas s'il en est une possible..."(11).

La tradicional expresión, ni Dios, ni amo, es una inútil redundancia, ya que la mentalidad política ha sido siempre incapaz de entender a Dios de una forma distinta a la de Amo, y ha concebido también al Amo como Dios. El intento de Clavel consiste precisamente en romper esta identidad encantada.

Los poderes fácticos han entendido siempre al Dios del Cielo - como los poderosos de la tierra, mientras que los sometidos han

pensado siempre que si hay alguna religión se reduce a un camino de ascensión hacia los reinos del Amo. Por eso dice Clavel que - con frecuencia el deseo del proletariado consiste en llegar un - día a sustituir al Amo en su trono. Estos son los defectos deslumbrantes del resplandor de la púrpura, descritos para el gran público por S. Kubrik. Mientras el proletariado no abandone la dialéctica de Dios y amo, no hay ningún camino posible de liberación efectiva. Incluso la misma conciencia revolucionaria se anula - prácticamente por completo, puesto que el poder se convierte en - el único objetivo real frente a la revolución. Así el deseo de liberación se reduce únicamente al ansia de llegar a ser Amo.

La conducción de los pueblos es la ciencia oculta y así "la revolución se vuelve una enmascarada".(12).

Con el amor ocurre exactamente lo mismo. El Eros es amor del - Amo y deseo de llegar a las posiciones del Amo y a fundirse con - él de tal manera que se llegue a una conclusión de confusión total. De esta manera el amor y el poder político se reducen a la - misma cosa. Lo mismo ocurre con todo discurso humano en el que la dialéctica significante-significado reproduce exactamente la relación Amo esclavo, y el valor y lo real se imponen por la fuerza al pobre significado que se muere marginado en la camisa de fuerza de la objetividad sometida. No corre mejor suerte el trabajador que no trabaja para desarrollar una tarea vocacional humana, sino para avanzar hacia el trono del Amo. Igual que al trabajador, le ocurre al gozador que reproduce en su vida lo que se supone debe ser la vida del Amo. De ahí que en definitiva todo discurso humano es el discurso del Amo, ya sea del Amo del momento o de aquel que sin seblo todavía sueña que un día le llegará también su hora.

5.2.- SENTIDO Y SIN-SENTIDO DE LA RELIGIÓN:

Frente a esta confusión, Clavel propone algo nuevo: el hombre nuevo cuyo anuncio primero se presenta en lo más vivo de la religión. Para Clavel el espíritu divino es un perturbador saludable que evita las recaídas en los antiguos sistemas y ofrece de este modo un nuevo estilo de vida más allá del hombre industrial, cuyo paradigma es el empresario, por lo alto, y el homo faber, para ejemplo del trabajador, en lo bajo.

Por este camino se busca una nueva libertad renovada, con otros contenidos, en una nueva cultura de supuestos y necesidades diferentes según el nuevo corazón del hombre nuevo en un mundo radicalmente nuevo y distinto.(13).

Para Clavel la fe descubre al hombre el engaño del ensimismamiento, la opresión narcisista y revela la nueva dimensión de la disponibilidad en favor de los demás: la liberación de Dios, la libertad de la gracia del Dios resucitado más allá de la destrucción y de la muerte. Se trata de una revolución permanente muy distinta de la contestación marxista de lo divino y de su utilización capitalista en olor sagrado y loor del sistema industrial de fuerzas liberalmente e interesadamente desarrollado. El capitalismo erosiona sin descanso la libertad (14), mientras el marxismo la arrebató como necesidad (15).

La religión no es ahora un medio más de falsificación, sino una posibilidad nueva de clarificación, según propone el poeta Párgam (16). La creencia es una alternativa de una vida nueva y mejor. El Ángel es el símbolo de toda esta transformación (17), de la vida irreductible al sistema, del hombre nuevo que no se deja dividir en Amo y esclavo. Aquí revolución quiere decir, en gran parte, revelación de la nueva vida; y liberación quiere decir también transformación y conversión del hombre a una vida nueva -

donde el Amo y el esclavo carecen de significado. M. Clavel desarrolla un intento fundamental de liberar lo divino de toda intriga interesada, reductora de la fe a la creencia en el poder y a la vez construir EL HOMBRE, con mayúsculas, libre con toda verdad.

No es excesivo constatar que hoy día el pensamiento del hombre mantiene una expectativa constante, toda antropología titubea en su seguridad y certeza. El hombre que ha querido hacerse a sí mismo centro del mundo, se desvanece y se pierde confundido en lo mundano. Ha de ser el Dios verdadero, la religión auténtica y profunda quien nos alerte en este vacío sin sentido. De todo se puede dudar sin que nada suceda, pero si Dios se eclipsa o queda falsificado y la religión se oscurece, todas las filosofías del mundo fracasan y nos envuelven en la náusea de la desorientación. Solamente la fe puede garantizar al hombre lo que la razón no puede asegurarle.

Según M. Clavel, la trayectoria del nuevo pensamiento se contiene inicialmente en el Credo del cristiano: "Le Credo expose le dogma d'une religion révélée. Révélée à qui? Aux croyants. Autrement dit à ceux qui ont bien voulu croire, qui ont accepté cette révélation-là. On ne peut donc être plus libre qu'en ce domaine. Absolue est la liberté qui répond à ce Dieu qui se révèle, ou demande à se révéler"(18). En esta fe se descubre la libertad y la persona. Y por otra parte: "Personne ne cherche Dieu, mais que Dieu nous cherche tous. Et celui qui croit le chercher lui doit en secret l'origine de sa recherche"(19). Queda claro que el hombre sólo lo encuentra a Dios por Dios y así se encuentra también él mismo, y descubre un mundo nuevo.

Esta revelación aborta toda filosofía mundana reproductora de los modelos del mundo y sus poderes, según es bien conocido en la tradición kierkegaardiana. Clavel lo entiende también así: "La Révélation chrétienne exclut donc l'existence, la possibilité, la

légitimité de toute philosophie chrétienne, mais aussi -puisque - Dieu révélé se dit l'Être et instruit l'homme sur lui-même- de - toute philosophie en général. C'est cela qui heurte, que peut sembler "dogmatique". Mais on le verra, c'est critique. Au reste pour quoi croire à la philosophie, qui n'a jamais rien trouvé hi pro u vé? Je ne saurais donc faire ice un ouvrage de philosophie. À un plus d'antiphilosophie, au sens où l'on emploie de préfixe aujourd'hui..."(20). Por tanto, el dogmatismo, ni en filosofía.

La pasión dogmática de la razón ha llegado a engendrar monstruos. En el mismo cristianismo, dice Clavel, se ha llegado a una farsa en la que se dan títulos académicos sobre la fe cristiana, incluso, a no creyentes que, por supuesto, se han hecho perfectamente acreedores a tales honores a base de estudio. Pero ¿cómo se pueden disecar en diplomas las vivencias cristianas? ¿Cómo pueden existir teólogos de oficio? Y si se pudiese aceptar una filosofía cristiana, Clavel nos pregunta: ¿Cuáles serían, en ese caso, sus auténticos herederos? Los tomistas herederos de un aristotelismo arreligioso o los agustinianos a través de un platonismo idealista hasta lo maniqueo?. ¿No es esto un juego irrisorio?. Para Clavel, incluso algunos escolásticos son domésticos y concesionarios de los principales pensadores ateos. Algo realmente vergonzoso. Así se ha llegado a los humanismos fulgurantes que han dicho amén a todos los vientos decadentes del siglo (21), obligando a entrar a todos por la puerta estrecha de la política: "¡Id, id! ¡Es necesario - que esto cambie! ¡Todos en huelga! ¡Yo soy el piquete de la huelga!"(22).

Es inútil buscar una filosofía congruente con la revelación - porque la gracia está contra la naturaleza del mundo del poder, - pues la gracia sólo puede conceder Dios. Es muy peligroso hablar del mundo como si fuera la fe. Ningún filósofo existencialista cristiano ha convertido nunca a nadie: ni Kierkegaard, ni -

Pascal. El diálogo entre creyentes y no creyentes, si es que alguien cree en algo, es para Clavel uno de los más tristes espectáculos del momento actual, y especialmente el supuesto diálogo - marxista-cristiano. El hecho de que todos estos dialogantes se inclinen ante el valor de la eficacia, demuestran que no tienen demasiada confianza en sus principios. Además, lo que unos y otros creen acerca de sus propias teorías a nadie interesa nada, puesto que las meras opiniones, no tienen nada que ver con la verdad: - "Ce que je crois, au sens de "penser", "d'opiner", n'offre aucun intérêt pour personne ni pour moi-même" (23).

Las antinomias kantianas y la dialéctica hegeliana carecen de sentido en el campo de la fe, puesto que es ella, y no las razones, la que informa e ilumina la vida del hombre nuevo. Los argumentos no hacen la fé, ni la fe hace los argumentos y la profundidad de la fe denuncia la inhumanidad de cierto pensamiento pretendidamente humano. Clavel aquí rememora la tradición kantiana, porque en definitiva siempre hay que acudir a Dios para encontrar el sentido. Descartes lo hizo aún después de descubrir lo indudable del - "je pense", "j'existe". Nosotros lo encontramos siempre al final - de toda crítica, a no ser que para evitar ésta, -porque no gusta y resulta denunciadora-, eliminemos a Dios y con Él el espíritu - crítico. Kant nos ha liberado del dogmatismo y ha colocado a Dios fuera del alcance de los doctores y sabios y ha preservado así a la crítica de la encerrona que le tienden constantemente los poderes fácticos de este mundo.

Para Clavel la fe cristiana está más allá de toda fe general, más allá de toda creencia inducida por el modelo social vigente - para su propio interés y mantenimiento. Los dogmas filosóficos - quieren acaparar el alma de la humanidad en el cautiverio de la - finitud del hombre explotada brutalmente por la sabiduría eficiente en este mundo. Sólomente Dios es Dios, pero el hombre no es un

perro y condenarle a la nada, es un desprecio infinito de consecuencias irreparables. Así, a Marx, Freud y Nietzsche, "Santa Trinidad de la Sorbona"; nadie les reprocha sus opciones originales; pero hay que saber que sus razones y su lógica no tienen ningún poder sobre Dios y el hombre nuevo, se van por otro camino y no llegan a tocarle.

¿Qué encontramos en Marx que no sea odio a Dios y su consiguiente reducción del hombre? Según Clavel podría decirse que nada. El odio de Dios y el modelo hegeliano dan origen al marxismo (24). - Para Clavel ésta es su diferencia con Marx: "Pour lui, l'homme fait la religion. Pour moi, c'est la religion qui fait l'homme - ou plutôt c'est Dieu qui a fait l'Homme dans son Histoire, dans leur Histoire..."(25). Maurice Clavel se opone también a los cristianos encandilados por los avances psicosociológicos. Podría decirse que para Clavel la religión y la fe es algo definitivo. No más marxismo, freudismo y parecidas repeticiones de los prejuicios idealistas y empiristas presentados con aureolas científicas.

Clavel piensa en la funcionalización neutralizadora del hombre influido por la decadencia de Occidente, de Spengler, y Las palabras y las cosas de Foucault. Está convencido de que el pensamiento y la cultura de Occidente han llegado ya a un último abismo. - Nuestra civilización no es nada civilizada. Bajo el influjo productivo, el hombre no tiene bastante pensamiento para ser, ni bastante ser para pensar ni en sí mismo. Cuando se dice que agoniza el hombre, es la civilización industrial, la de la muerte de Dios la que agoniza y se descompone, terminando por matar después al hombre.

La reforma y cultura universitaria no han tomado el problema en cuenta, siguen repitiendo las solemnidades de siempre y se quedan con lo accidental sin entrar en el verdadero problema. La Universidad también está tocada y transida de la metafísica del con-

sumo y de la productividad. Así, ante 4.000 estudiantes, la respuesta de Clavel a la reforma universitaria fue: "Il y eut un frisson d'attente malicieuse. Je pris peur: des commissions contestataires l'élaboraient de partour, cette réforme, et je n'y connaissais rien. Mais je pressentais aussi que ce n'était pas la question. Allais-je le leur dire, sous peine, d'expulsion -car cet amphithéâtre était plein d'idéologues? Le silence durait. Certains ricanaient déjà. Alors je refusai la démagogie, pris mon courage et - leur lançai, à tous risques: L'Université, je m'en fous!"(26). En la Universidad se consume la cultura y se hace de revolucionario como se grita en la calle contra el imperialismo americano con la coca-cola en la mano. Ya había advertido Glucksmann que algunos - hacen carrera a costa del proceso revolucionario.

Frente al hombre de los productos, la fe y la revelación nos - acercan a la nueva vida misma, la que crea el hombre nuevo: "Foi et Révélation ne peuvent être pensables que si l'on conçoit, que s'il y a, au fond de nous-même un Dieu vivant et personnel dont l'amour nous presse"(27). En la misma revelación es el hombre revelado. La revelación no se recibe como un paquete y "elle continue, et elle ne s'arrêtera plus de se créer en créant ou recréant son objet, l'homme"(28). Pero esta revelación se entiende siempre compartida con otros hombres, donde habrá un amplio diálogo frente a la rigidez presente. El hombre, según Clavel, debe volverse hacia Dios para encontrar el hombre nuevo que Dios ha hecho. Según el lema agustiniano citado por Clavel "Dios es más íntimo a - mí mismo que mi misma intimidad".

Clavel insiste en recuperar este centro fundamental del hombre frente a toda dispersión o desviación a la derecha o a la izquierda, valorada únicamente por la seducción de la eficacia a corto - plazo y la productividad del capital o del trabajo. Rechaza violentamente cualquier posible componenda: venga de un lado o de otro.

A Dios no hay que envolverle en estos oportunismos ridículos. No basta invocar el compromiso como disculpa porque el compromiso no anula el fallo fundamental que es la sustitución del valor religioso por los intereses del ascenso político: "Peut-être le grand philosophe Desanti qui, un jour où j'étais en euphorique détente avec le Parti, m'a dit, sardonique: "Je te vois!. Je te vois déjà!. Les six premiers mois tu seras ministre des Cultes!"(29).

Por eso, dice Clavel, yo deserté con discrección y sin el simpático campo de la lucha de clases, dejando a los cristianos que asegurarán la mayoría y perdieran su fe.

No quiere esto decir que se pierda la fe simplemente por votar a la izquierda, sino que la fe deja de ser tal cuando se la diluye en el oportunismo. Se confunde a los políticos con mesías carismáticos libertadores del hombre.

Garaudy califica a Clavel, por sus puntos de vista sobre el marxismo, de "cura bretón" de los años veinte; Clavel, por el contrario, responde que un cura languedosiano, en 1.930 le decía: bajo el marxismo no se puede viajar sin permiso de un pueblo a otro, no se puede elegir ciudad para vivir, y hay que dejar las llaves del apartamento cuando uno sale a escuchar un concierto.

Entonces yo me lo creía como se lo cree un niño. Veinte años más tarde, consideraba estas teorías como fábulas reaccionarias, y hoy se sabe perfectamente que son exactos los dos puntos primeros expuestos por el cura. En cuanto al punto tercero, el propio Glucksmann lo ha podido comprobar (30).

Clavel, que se considera izquierdista, no acepta los fallos tradicionales de la política de izquierdas, no desea sustituir la esclavitud capitalista por la esclavitud marxista.

Clavel se siente desolado al comprobar cómo se pierde a Dios por un orden totalitario (31).

Según Clavel el neoclericalismo ha vendido a Dios. Se trafica

con la religión como se ha traficado con otras cosas santas. Este tráfico es un juego de payasos (32).

Clavel se pregunta si Dios es de izquierdas: "Si Dieu était gauchiste?"(33).

Dado que la autoproducción del hombre, conduce a su destrucción, o al suicidio, sólomente queda la alternativa de "Dios o nada".Sólamamente esta fe y este Dios pueden asegurar, como dejamos dicho, lo que la ciencia y la filosofía contemporánea le niegan al hombre: su verdadera vida. O el hombre se resigna a la nada de la propia subjetividad, o necesita creer. He aquí un duro dilema ante el que cada uno es terriblemente libre.

El dilema no sitúa entre la exclusión de Dios y del hombre, sino entre Dios y el hombre sin esperanza, sin futuro, sin posibilidad de resurrección (34).

Porque cuando las esperanzas se basan fundamentalmente en los éxitos, los que no son vencedores, como el caso de los pobres, no pueden esperar un futuro. Por eso, más que entregar al hombre en los brazos del misterio, hay que ofrecerle la posibilidad de que se conozca. Aunque más vale que entre en el misterio que condenarlo científicamente a que se entregue, generación tras generación, en los brazos del poder. Es preciso enfrentarse de una vez por todas con el mal de nuestra civilización, para arrancar al hombre - de sus garras y conducirlo a un nuevo futuro: "Ainsi peut se gagner, en effet, ce combat de l'inconscient collectif de l'Occident, à l'intérieur de lui-même, afin de libérer sa transcendance captive et de ressusciter l'Homme"(35).

5.3.- DIOS, EL GULAG Y LA VIDA:

La palabra Checa procede de las siglas GPU y VCHK.

Trotsky habla de ellas diciendo que la intimidación también es un instrumento importante de la política.

La Checa ajusticiaba sin resolución judicial, es decir, ejercía una justicia sumaria extrajudicial. Se cree que las Checas condenaron a más de ocho mil personas.

Los estudios sobre la pena de muerte que abarcan de 1.826 a 1.906, confirman que en esta época, se condenaron a muerte 1.397 personas. Esta cifra no tiene punto de comparación con las que produjeron las Checas, con las de otros organismos marxistas de depuración, y con las del Archipiélago Gulag (se cree que el Gulag fue protagonista de la pérdida de la vida de más de cuarenta millones de personas).

Después de 1.917 existían tres tipos de tribunales: Los populares, los territoriales y los revolucionarios.

"Los tribunales populares tenían facultades civiles y penales comunes, sin intervención en asuntos de índole política. No podían dictar sentencias de muerte.

Los tribunales territoriales y los revolucionarios estuvieron facultados, desde el principio, para imponer penas de muerte"(40).

No obstante, los tribunales no eran los típicos tribunales de justicia, ni siquiera había unas leyes para aplicar. El tribunal decía defender al obrero y a la revolución: "Por tanto, hemos oído de labios de Krylenko que el Tribunal... no es de esa especie de tribunales de justicia. Y en otro lugar nos hará saber que el Tribunal no es en realidad ningún Tribunal de justicia: "El Tribunal es un órgano de la lucha de clases del obrero, que se utiliza contra los enemigos de éste" y tiene que "dejarse gobernar por los intereses de la Revolución..., habiendo de aspirar a los resulta-

dos más deseados por la masa obrera y campesina""(41).

Uno de los grupos más vigilados en Rusia es el de los profesores. En 1.918 el denominado "periódico de los profesores" publicó un artículo titulado "Desde el camino". Por este artículo, el periódico fue clausurado. Al Director se le acusó de "intentar influir en los espíritus".

La justicia rusa no se protegía sólo contra el pasado o el presente, sino especialmente contra el futuro.

La justicia soviética utiliza diversos métodos de coacción o de intimidación. Soljenitsin cita varios métodos: "el contraste psicológico, la humillación previa, el strip-tease, la mentira, la especulación con el cariño de personas queridas, el método sonoro, las cosquillas, el apagar el cigarrillo en la piel del procesado, el enfocar con luz concentrada, el llevarle a declarar durante horas y horas sin dejarle declarar, o simplemente obligar al arrestado a estar de pie. Se le puede mantener de pie sólo en los interrogatorios, que también cansa y deshace (se monta una guardia, el carcelero observa para que no se recueste sobre la pared, y si se duerme y cae, levantarlo a puntapiés). A veces basta con mantenerlo veinti-cuatro horas en posición de firmes para que el hombre desfallezca y declare todo lo que sea necesario"(42).

Glucksmann recomienda leer con atención el Archipiélago Gulag y ver la realización efectiva del marxismo soviético: Leer con atención "El Archipiélago Gulag y dejarse atrapar por lo ya visto, ya oído. Se despuebla el campo, se acuartela a los obreros, se purga y se educa a la élite"(43).

Soljenitsin, proclamado premio Nobel de literatura, recomendaba a los dirigentes soviéticos que abandonaran el marxismo. En un mundo controlado por los políticos Marxistas, una invitación tal, sólo podía causar risa. El periódico Le Monde de 5 de Marzo de 1.974 comentaba estos consejos del premio Nobel con un tono -

decididamente burlón, Naturalmente, los dirigentes soviéticos no van a hacer el menor caso de los consejos de Soljenitsin, lo que si es cierto es que quien haya leído los escritos de este literato puede poner en tela de juicio el marxismo so-viético.

Es posible que Soljenitsin exagere, pero tampoco podría hablar se de que Archipiélago Gulag es una novela de ciencia-ficción o de terror. Se dan datos, nombres y fechas. Los desmentidos de los soviéticos no parecen haber quitado valor histórico a las narraciones de Soljenitsin. La invasión de Checoslovaquia, al igual que la más reciente de Polonia, es un ejemplo claro de lo que son capaces de hacer los so-viéticos para mantener su sistema.

"Después de la lectura del Archipiélago Gulag, hemos de poner en la cuenta del cretinismo histórico propio de nuestro siglo, a todas las doctrinas que tienen como punto de partida a Rusia, poco o bastante socialista. ¿De qué forma la experiencia sensible - de un fascismo se convierte en la meditación intelectual del socialismo? ¿Cómo puede la cabeza escuchar con seriedad a los filósofos del Kremlin, cuando tiene los campos frente a los ojos? ¿Cómo se puede hablar al mismo tiempo del trabajo forzado y de la propiedad colectiva de los medios de producción? ¿De qué forma la esclavitud conduce a la sociedad sin clases? ¡Basta con una brizna de teoría" (44).

Las torturas empleadas en el Archipiélago son antológicas. Se conoce perfectamente el poder del insomnio. Durante varios días - los instructores se turnan sin cesar para no dejar dormir a los - presos. La cámara de chinches es una tortura tremenda. En un principio, la persona que entra en ella, lucha para deshacerse de los chinches, pero después desfallece y los animales se encargan del resto. Los calabozos son fríos y el preso se desgasta por el frío o por el hambre. También existen calabozos húmedos y otros que - cubren con agua helada los pies. La tortura de la gota se utiliza

perfectamente.

"Al jefe de la brigada Karpunich-Braven le pegaron durante veinti-ti-ún días consecutivos. (Ahora dice: "Han pasado treinta años y aún me duelen los huesos y la cabeza"). Con los que le aplicaron a él y los que le refirieron, contó cincuenta y dos tipos de tormentos"(45).

En el Gulag no te demostraban que eras culpable, debías demostrar tú que eras inocente: "En 1.920 -recuerda Ehrenburg- la Checa le planteó así la cuestión! "Demuestre USTED que no es agente de Vrangél".

Y, en 1.950, un destacado coronel de la MGB, Foma Fomich Zhelezov, anunció a los presos: "No perderemos el tiempo en demostrarle a él (al arrestado) que es culpable. Que él nos demuestre a nosotros que no tenía intenciones hostiles"(46).

La presunción de inocencia parece que no existe en la URSS. - Soljenitsin narra innumerables casos en los que no se permite al acusado dar su testimonio verdadero o colaborar a la prueba de su inocencia.

Los sumarios políticos duraban en la URSS varios meses. Se consideraba indecoroso liquidar un sumario en menos de dos meses. - Las coacciones del juez instructor eran constantes. Los jueces - instructores conocían los derechos de los detenidos, pero según - Soljenitsin no les hacían ningún caso.

Los sumarios contenían una cláusula -el art.206- que prohibía contar a cualquier persona los métodos empleados en la instrucción del sumario.

Igualmente aquellos que habían estado en un campo de concentración tenían que prometer que no contarían a nadie lo allí visto. Debían prometer silencio so pena de ser arrestado de nuevo por - realizar declaraciones contrarrevolucionarias.

Cada preso recuerda las torturas a las que fue sometido, pero

carece de medios para protestar ante la seguridad del Estado.

A los jueces, el reglamento no les exigía un determinado nivel cultural. Bastaba con que siguiesen estrictamente las directrices y con que fueran suficientemente severos. "Si alguien podía ver - claramente que las causas estaban "abultadas", eran los jueces de instrucción. Ellos -a parte las reuniones- no podían decirse unos a otros ni a sí mismos en serio, que estaban desenmascarando a - criminales. Pese a ello, llenaban un folio tras otro para pudrirnos. Este ya es un principio de los presos comunes: muérete tú - hoy,' y mañana yo"(47).

Aunque comprendía que las causas estaban abultadas, el juez - trabajaba en ellas año tras año. Quizás le obligaran a ello "razo nes de Estado", quizás había decidido no pensar.

Para un observador frío resultará que los métodos nazis son - muy parecidos a los empleados por los soviéticos. Hasta coinciden los años y las técnicas. Quienes estuvieron bajo la Gestapo y bajo la MGB dan fe de que las técnicas eran parecidas: "Con mayor - conocimiento de causa establecían esta comparación los que pasaban por la Gestapo y la MGB, como Alexei Ivanovich Divnich, emigrado y predicador ortodoxo. La Gestapo lo acusó de actividades comunistas entre los obreros rusos en Alemania, y la MGB le acusó de tener contactos con la burguesía mundial. La comparación hecha por Divnich resultaba desfavorable para la MGB: torturaban aquí y allí, pero la Gestapo buscaba la verdad, y cuando fue retirada la acusación, lo pusieron en libertad. La MGB no buscaba la verdad, y cuando cogía a uno, no tenía intención de soltarlo de sus garras"(48).

En los organismos de Seguridad del Estado soviético lo que con taba, según Soljenitsin, eran las cifras: el número de personas - que habían cantado o confesado. Lo de menos es que sus confesiones fueran verdaderas o falsas. Quien tenía más positivos era ascendi-

do, condecorado y remunerado por ello. Quien tenía pocas cifras a su favor, era degradado. Por lo tanto, lo que contaba era la eficacia. Los medios -tortura, etc,- no influían para nada.

"Por tanto, no era la clemencia, sino el amor propio herido y la irritación, lo que despertaba en ellos los detenidos que obligaban a porfiar, los que no querían integrarse en las cifras, los que no cedían al insomnio, al calabozo, ni al hambre. Cuando se negaban a confesar, minaban la posición personal del juez instructor, era como si se propusieran derribarlo; vistas así las cosas, el juez consideraba que todos los métodos eran buenos"(49).

He aquí la justicia popular soviética y sus métodos rehabilitadores. He aquí el respeto a la vida, a la integridad física y psicológica. He aquí el taller -el potro- en el que construyen el hombre nuevo, el hombre del futuro.

Naturalmente que ofrece ventajas este marxismo: no hay paro. - Si no hay puestos de trabajo, se envían los sobrantes a los campos de concentración, o se fusilan unos pocos. Así siempre cuadra todo.

El Estado garantiza un empleo a todos los que sean dóciles. Por lo tanto, se desaconseja definitivamente la crítica y la revolución. El disidente no tiene nada que ganar y mucho que perder. Quien protesta sólo podrá apretarse más el nudo de la cuerda que tiene en el cuello. Lo mejor es adaptarse: no ver ni oír nada, trabajar.

La libertad no tiene lugar en el Archipiélago y está muy grave en el resto de todas las Rusias.

Lo más fácil es experimentar la simplificación y la inmersión: No hace falta pensar, sino entrar en la regla general, vivir como viven todos.

Lo normal es estar adaptado. El inadaptado ni siquiera se puede concebir. No entra dentro de los esquemas "científicos". Las cosas son de esta manera y científicamente no pueden ser de otra,

por tanto, el que se sale de las normas o es un disidente o es un loco.

Además de la justicia ordinaria, Soljenitsin señala la justicia de la Administración. Esta condena o detiene sin juicio. Decía Nietzsche que el Estado era "el más frío de los monstruos - fríos": "Continuidad del cretinismo a través de los siglos: Creer que la mitad más uno de los representantes del pueblo o que la - verdad aparente de las teorías gobiernan al Estado, asustarse cuando ocurre lo contrario, ¿No significa creer previamente en el Estado, tomar al pie de la letra sus profesiones de fe democráticas y filosóficas?. Como un nuevo Arquímedes, el Parlamentario de ayer o el teórico de hoy no dudan de que ellos sólo pueden levantar - el mundo. Y ha encontrado un punto de apoyo: el Estado" (50).

Bujarín en 1.936 redacta la constitución que ese mismo año será promulgada en Moscú. Bujarín está aislado. A su alrededor se tienden las redes que llevan a los trabajadores al Archipiélago Gulag. Aplastan a los campesinos, sus camaradas más cercanos son juzgados y condenados. Bujarín, intentando hacer la constitución más democrática del mundo, "presta su voz al Estado y le ofrece su cabeza para que se la corte"(51).

Quien pretende purificar al Estado, en realidad lo está alimentando. Muchos caen en el mismo juego: tratan de corregir los errores del Estado marxista, y lo que en realidad hacen es darle más vida, impedir que las contradicciones lo destruyan. Piensan los - teóricos que si el Estado pensase como ellos, todo estaría resuelto. Entonces procuran ponerse en su lugar e intentar legislar. - Con esto tratan de construir un Estado más fuerte que sus errores. Así entran en la espiral de la fuerza, de un Estado más fuerte cada vez.

El Estado nunca discutirá sus fundamentos ni propondrá su disolución. Antes bien, teoriza y teoriza, con el fin de que las pala

bras oculten el verdadero problema, despisten a los despistados y a los no tan despistados. Bujarín habla del Estado proletario - como de un sujeto colectivo y consciente. Ahora bien, si se da - por supuesto que el Estado es proletario, ¿Cómo se va a admitir - que se dedica a la explotación del proletariado?.

El Estado proletario es la clave de la bóveda de las teorías - leninistas y aún de las trotskistas.

"La élite habita en una fortaleza cercada, el Estado. A su alrededor, la plebe y los desórdenes del tiempo. Más allá, la eternidad. Entre la fortaleza y la eternidad, un puente, la teoría. - Añadan el adjetivo "socialista" además y obtendrán el paisaje intelectual de los leninistas que campan en Rusia"(52).

La teoría es capaz de organizar a la masa ignorante y de unificar a la élite pensante. La teoría es como el sol en la República platónica.

La izquierda occidental ha evitado a Soljenitsin calificándolo de reaccionario. Desde este punto de vista, los errores no son - del Estado, sino del proletariado, y ante estos errores el Estado debe tomar medidas aunque sean severas. "Qué reaccionario,... el maldito Soljenitsin cuando dice: "En su masa, "el pueblo no toma parte en la mentira oficial", y actualmente ésta es una característica distintiva"(53).

El proletariado ha sido la cabeza de turco del Estado soviético. La policía trabaja discretamente, pero, de vez en cuando, se coge a un hombre del pueblo y se le hace un ruidoso proceso. Se - muestran sus desviaciones o sus monstruosidades para que sirva de lección.

Boukovsky señala que "la oposición es una nueva enfermedad mental en la URSS". Según este escritor cuando un contestatario es - llevado al hospital, los médicos le suelen decir: "su enfermedad es el inconformismo". Estos médicos especializados ponen al supues

to enfermo mental frente a la siguiente alternativa: "o renuncia a sus opiniones o queda internado definitivamente en este psiquiátrico". Los cerebros peligrosos e inadaptados son tratados en la URSS con la medicina de las cuatro paredes.

El partido es el que razona y por lo tanto quien no piensa como el partido ha dejado de razonar, debe calificársele de loco. y atenerse a las consecuencias. Como diría Foucault los servicios - de los psiquiátricos soviéticos se hacen desde una razonable visión redentora.

El marxismo-leninismo es el modelo de racionalidad, es el modelo ético a seguir. Quien no concuerda con este sistema, se convierte en un desviado y por lo tanto es culpable ante el partido y - ante el Estado: es una persona que ha subvertido el orden moral y el ordenamiento legal. Él mismo deberá confesarse culpable, porque es más cómodo que alguien se considere culpable, que tenerle que obligar a ello.

La magia del lenguaje quiere convertir los campos de concentración en campos de reeducación. Esta ecología negra trata de convencer al desviado de su tremendo error. Este malévolo socratismo quiere convencerse de que si una persona se desvía, es decir, hace - algo mal, es porque no está bien educado, de la misma forma que un carpintero que no sabe hacer mesas, si se atreve a hacerlas, las hará mal.

El marxismo soviético no tiene rubor en utilizar frases de los clásicos griegos para apuntalar sus errores o sus instrumentos de coacción.

Lo cierto es que estas formas de actuar no se diferencian en - nada de las de la más severa dictadura: "La dictadura hace la ley y la ley es el dicho de una dictadura, el escrito de un Papa religioso o civil"(54).

La lógica de esta jurisprudencia es capaz de disolver las re-

beldías y tipificar las faltas de un modo sumamente curioso.

Las purgas sólo serán un instrumento occidental de propaganda contrarrevolucionaria. Los procesos, internamientos y encarcelamientos sólo serán demagogía burguesa que trata de impedir el advenimiento del socialismo. El poder judicial aplica la ley como - dice el Derecho Romano: "la resolución de un Tribunal debe considerarse verdadera". El poder judicial legitima la actuación del - Estado soviético.

Quien controla la ley presente, puede reinterpretar la legalidad pasada e incluso encauzar la futura.

Las purgas soviéticas, según ellos, no son errores ni barbaridades, son simplemente las etapas del asalto al poder, la reeducación de los ciudadanos.

Para comenzar una purga, cualquier disculpa es buena. Cualquier grupo pagado puede realizar un atentado, por el que se acusará a una familia entera.

Antes de 1.930 también se utilizaba el provocar huelga, para - buscarse una excusa excelente. Después de 1.930 todo mundo sabía que las huelgas soviéticas eran un camino seguro hacia el campo - de reeducación.

Rusia acepta la dictadura del proletariado, pero la realidad - para un proletario es bien distinta, si hacemos caso del testimonio de un obrero: "Dicen que nuestra clase está en el poder, pero intentan intervenir un poco en algo y os dirán cuál es vuestro si tío"(55).

También los progresistas anuncian la muerte del capitalismo: - "El capital ha nacido: se extinguirá tal como nació. Tiene una - partida de nacimiento: preparemos la partida de defunción"(56).

Ahora bien, parece que la doctrina capitalista aún tiene años de vida y sería prematuro preparar su defunción. Las revoluciones deben llegar a su hora, cuando se adelantan terminan por se abor-

tadas. El kairós para destruir el capitalismo no se ha producido.

Para los nuevos filósofos franceses un revolucionario es un buen "metereólogo", es decir, está muy atento al curso de los tiempos, al momento preciso.

"El capital es un cuerpo vivo, sometido como todos los cuerpos vivos a una ley natural de evolución. El comunismo está esperando en sus entrañas, de él se deduce, procede como una especie de otra, en el linaje de un género. A cada uno se le atribuye un tiempo de expansión, luego de decadencia, que bien expresan la metáfora de la madurez"(57).

La propia evolución ha sumido al capital en la enfermedad definitiva. El concepto de evolución fue muy bien asumido por Marx y Engels.

La política es un arte de meteorología y de diagnóstico. El socialismo sabe dónde están las enfermedades del capital y propone una fórmula para curarlas.

El concepto de tiempo es fundamental para capitalistas y comunistas. Los comunistas dicen que hay que esperar con paciencia hasta que se den las condiciones históricas necesarias para irrumpir con la revolución. Lo malo es que a veces estas condiciones no se producen nunca y entonces ese momento se eterniza.

Lenin rechazó las tesis evolucionistas y su aplicación al capital, consideró que éste podía ser derrocado cuando otros políticos consideraban que estaba en el momento de máxima fortaleza.

Si Lenin alteró los relojes, los anarquistas, por ejemplo, consideran que la revolución no tiene hora, no hay que esperar ninguna ocasión, ninguna señal especial. Los reformistas creen que lo importante es ganar tiempo, dejar pasar el tiempo, producir trastornos que necesitarán de los reformistas para solucionarse.

El capitalismo se distingue de las formas de producción que le han precedido. El capitalismo es contemporáneo de la revolución -

científica. Dice que todas las civilizaciones son mortíferas, pero que el capital renueva su juventud y no conocerá la muerte. Estos son pensamientos críticos de los verdaderos capitalistas. "El capitalismo vive la muerte y vive propiamente de la muerte, a la par que reniega de ella y rehusa representarla... Este es el misterio. Y esta es la verdadera revolución"(58).

Donde los marxistas ven las enfermedades del capitalismo, este último obtiene una prueba de su vitalidad, puesto que a pesar de las deficiencias, el capitalismo persiste y debe persistir justamente para solucionar estas deficiencias.

Se sabe que el capitalismo desencadena determinadas crisis para sacar de ellas mayores ventajas.

Marx creía que existía una crisis permanente entre el carácter social de la producción y la propiedad, de hecho, privada.

Parsons ya apuntó que las aparentes contradicciones del capital terminaban soldando las heridas de este capital. El capitalismo es acción y por lo tanto debe generar tensiones. Cuando el capitalismo termine con la acción, habrá terminado realmente.

La burguesía capitalista no cree en la dialéctica, pero encaja magistralmente las contradicciones y las tensiones.

Las crisis sociales, laborales o políticas son en muchos casos el resultado de la homeóstasis capitalista.

El capital tiende en torno de nuestra vida un muro prácticamente insalvable. Para hacer una revolución también hace falta dinero, lo mismo sucede para ganar unas elecciones e incluso una guerra.

"De ahí una serie de consecuencias, de lecciones políticas y teóricas que habría que poner como epígrafe de toda reflexión futura acerca del porvenir del Capital. La primera: si tal es nuestro destino y el Capital constituye esta orbe, esta morada de nuestras desgracias que no hechiza el más tenue resplandor, entonces

hay que cambiar de método, de mirada y de lenguaje para dar cuenta de su estructura"(59).

Los marxistas sueñan con la muerte del capital y creen, en ocasiones, que están viendo la aurora de un mundo nuevo. Los nuevos filósofos se ponen en guardia con el fin de que no se confunda el aura del mundo nuevo con el crepúsculo de un capitalismo que tardará mucho tiempo en terminar.

Jean-Paul Dollé, en su Haine de la pensée plantea la cuestión siguiente: ¿Porqué surgió en Occidente hace dos mil años un tipo de discurso que fue llamado filosofía, y una forma de economía - que se llama capitalismo?. Él contesta que dicho capitalismo es - la resultante del discurso filosófico. "Lo uno es efecto de lo - otro, las cosas son allí efectos del discurso, el capitalismo no es nada más que el estadio supremo del platonismo"(60).

Marx anunciaba el fin de la filosofía, porque el marxismo no se nutre del logos, sino de la praxis. Si el comunismo se impusiera en el mundo, supondría, según esta lógica, la desaparición de la filosofía (de la filosofía griega).

Según Levy, el origen del capital no coincide con la revolución industrial como quieren Marx y Engels. El capital es la consecuencia de la filosofía de Occidente, "el despliegue de Occidente como mundo y como historia" (61).

El capital es pues para Occidente algo insoslayable, y probablemente interminable, es la barbarie que se perpetúa: "La barbarie no es el otro respecto al Capital, sino el Capital mismo y - siempre el Capital, en su verdad; la barbarie no es mutación, sino que es propiamente estacionaria" (62).

El capitalismo no amordaza ni censura, sino que obliga a decir y actuar. El capitalismo derrocha, produce, exaspera. La técnica es un producto del Capital derrochador. Cuando un obrero cobra - conciencia del valor de su trabajo, el Capital construye obreros

metálicos (máquinas) que producen más que los obreros y son sumamente sumisas.

La máquina convierte todo en un llano, lima las diferencias, - destruye lo típico, todo se convierte en homogéneo.

La técnica constituye la novedad de nuestra época, la tenaza más cruel del capitalismo.

"Una hipótesis filosófica: el deseo existe antes de la ley, sus traído a toda ley, energía nómada y libre que corre como un hurón sobre la superficie social. Un postulado político: El Capital no es más que una gestión de esta energía, un juego con sus flujos, una codificación y una descodificación de su libertad galopante. Sobre todo, una idea preconcebida: volverse, en el juego en donde uno se destaca"(63).

El técnico dice: suprimamos la naturaleza y la ley reinará, el deseo dice: suprimamos la ley y la naturaleza se desencadenará - sin dique alguno. El primero cree en la técnica, el segundo cree en la vida.

La ideología del deseo es una forma de barbarie, la barbarie - que alimenta el capital. El capitalismo al negar los límites, admite toda conquista y toda devastación.

El Gulag sería para los nuevos filósofos "La Ilustración sin su sentido de la tolerancia, el economismo burgués más el terror y - la policía". El socialismo en el poder es un error del Capital.

Abolir la propiedad privada, ¿significa convertir la tierra en un lugar de explotación?; ¿abolir la miseria significa adorar a la técnica?: "¿Qué es la igualdad social para un socialista, si no - el resultado político del incremento de las fuerzas productivas - en el que se han atrevido a soñar los más diabólicos capitalistas? ¿Qué es el trastrueque del hegelianismo para un marxista, sino la sustitución del Espíritu, amo de lo Absoluto, por el hombre, amo de la técnica?"(64).

El socialismo a la pregunta por el ser, responde con el trabajo, a la pregunta por la revolución, responde con la fábrica.

"La técnica, el deseo y el socialismo constituyen las tres figuras matrices de la tragedia contemporánea. Estas son las tres amenazas que pesan sobre el destino de Occidente"(65).

Beria, que imita a Hitler en técnicas de refinamiento relativas a los campos de concentración, debió superarlo. Hizo poner a la entrada de los campos de concentración la siguiente frase: "El trabajo es un asunto de honor, de gloria, de valentía y de heroísmo".

Merleau-Ponty difícilmente acierta a encontrar razones para diferenciar los campos rusos de los campos de los nazis: un campo de concentración es siempre una forma de barbarie.

Althusser obviaba el asunto, diciendo que no había que hablar de valores, porque el marxismo no es una moral, el marxismo es una ciencia.

Los dirigentes soviéticos actuales van transformando los campos de concentración en hospitales psiquiátricos. Aquí todo se hace con guante blanco esterilizado.

El Archipiélago Gulag no gusta a ningún tipo de marxistas, porque no separa al marxismo de los campos de concentración.

El marxismo se divide en grupos que encuentran errores en los otros grupos. Ahora bien, todos los marxistas, sin excepción de tendencias, están proscritos en el Archipiélago Gulag y por lo tanto odian este documento.

"Las voces de los supervivientes de los campos rusos son irreductiblemente nuevas. La tela de fondo sobre la que destaca el cáncer generalizado de la sociedad soviética, son los campos"(66).

La resistencia de los presos de Siberia no se orienta solamente contra sus guardianes o contra los errores cometidos al detenerlos, se orienta contra la causa de todo el mal que les afecta: -

el marxismo.

El teórico marxismo Lukacs comprende la obra de Soljenitsin. - Lukacs asimila los campos al sistema de Stalin. Está de acuerdo - en que los presos son una resistencia que va contra el sistema. - Sin embargo su interpretación está suavizada. Considera que en el Archipiélago Gulag hay mucha ficción, mucha exageración poética.

"Dos meses después de la revolución de Febrero de 1.917, Gramsci profetiza: el movimiento de la revolución rusa es proletario - porque no es autoritario. Porque los obreros y los campesinos se expresan "en una atmósfera de total libertad de espíritu, sin que el sufragio se falsee con la intervención de la policía y con la amenaza del patíbulo o del exilio""(67).

Según Glucksmann, Gramsci pretende convencer^a algún lector desinformado de la vitalidad de la revolución cultural. En esta misma línea, hace 20 años, Jean-Paul Sarte afirmaba que todos éramos marxistas. Para los hombres del siglo XX, "el marxismo es el marco insuperable del saber"; en nuestra época, constituye "el humus de todo conocimiento especial y el horizonte de toda cultura""(68).

Según los marxistas en general, la auténtica revolución empieza en la fábrica y todos los demás, lo único que tienen que hacer es ir al compás que marquen los obreros, y que por tanto hay que tener paciencia de esperarles. Esto, como se sabe, fue lo que no ocurrió en Mayo del 68, ya que esta revolución surgió en los Centros Universitarios y fueron justamente los obreros y sobre todo sus dirigentes de la C.G.T. los que siguieron el ritmo de la mencionada revolución. Y no sólo eso, sino que algunos dirigentes obreros la rechazaron.

¿No será que los movimientos de liberación revolucionarios marxistas son una pura farsa: "el Estado soviético se ha calzado las botas de Pedro el Grande, dice Soljenitsin, y continúa la empresa zarista de occidentalización del pueblo ruso, a marchas forzadas,

a sangre y fuego. En los pliegues de la bandera del pensamiento de Mao-Tse-tung puede albergarse la de Confucio, la voluntad de disciplinar a la plebe bajo la férula del mandarín imperial"(69).

Al marxismo no le gustan los "pequeños grupúsculos", le gusta, el Estado fuerte y totalitario, dominador, como los grandes monarcas. Son herencias que no se pierden. "¡Atención! El "marxismo - importado" no se borra frente a la "Rusia eterna". Lo que Dostoi-evski presiente aquí de forma admirable es el futuro de la occidentalización a marchas forzadas impuesta y antiguamente al pueblo - ruso por sus zares (Pedro el Grande)"(70).

Los teóricos del marxismo tropiezan, con bastante facilidad, - con la realidad palpable de cada momento del imperialismo ruso. - Sus revoluciones, sus ideas, sus marxismos y antimarxismos provocan la risa del ciudadano de a pie como ocurrió con la criada tracia.

Soljenitsin tiene un gran interés en hacer ver que el marxismo, o mejor, la dictadura del proletariado provocada a partir de la revolución de 1.917, es una continuación del proyecto de Pedro el Grande. Según él todo se dirige desde arriba como antes: Se industrializa como antes, se hacen grandes acumulaciones del capital - como antes, el terror bolchevique es un terror como el de antes, -con la diferencia que le han cambiado el nombre de su dirigente-. Los intelectuales hacen daño al Estado ruso, como antes. En esta época se realiza una selección de los que van a ir al Gulag, todo, claro está, por el bien del Estado ruso, como antes. "Personalmente considero que usted no es culpable de nada. Pero es un hombre instruido y debe, pues, comprender que se ha procedido a una vasta campaña de profilaxis social", -confía un jefe de campo- (71).

Todo lo que pueda ser dañino para el Estado soviético, se "higieniza" y se reeduca y, si es preciso, se destruye. El paro algunas veces tiene un arreglo fácil: Suprimir a los parados. En Rusia

todo marcha bien. Incluso los campos de concentración son democráticos, en el sentido de que allí se encuentra de todo y de todas las clases sociales, no se hace exclusión alguna. Todos pueden "participar" en la formación de reeducación de este "edén" que es el Gulag. "Opositores conscientes o supuestos religiosos fervientes, sabios austeros, ladrones de patatas, "gamberros", espigadores, bandidos..."(72), todos están poniéndose al día en el Gulag para edificar el gran Estado ruso. ¡Vaya todo por el bien de las Rusias!.

El marxismo en la reeducación del Gulag quiere asegurar que ésta no sea vista desde el exterior como un castigo, sino más bien como una apología del trabajo desinteresado que, incluso, según él sobrepasa lo natural. "El trabajo no es la fuente de toda riqueza... Los burgueses tienen excelentes razones para atribuir al trabajo este poder de creación sobrenatural" (73).

Pero lo que sí parece claro es que aunque Marx y sus seguidores intenten darle una religiosidad, ésta no es suficiente para aceptar los campos de concentración.

¿La Unión Soviética intenta liberar al hombre, democratizarlo, elevarlo a una posición mejor abriendo los campos de concentración? Parece que en Rusia la historia de los campos es la historia de la liberación, pero mal se libera al hombre si se le aprisiona y no se le deja ejercer los mínimos derechos que le corresponden.

Según Amalrik, incluso para andar por Rusia es de suma importancia el pasaporte: "¡sin pasaporte, no existe kolhkosiano! El 27 de diciembre de 1.932 es una fecha importante: Cuando nuestro gobierno prohíbe a todo el mundo desplazarse por la URSS sin pasaporte. Cada patrono lo controla, además del comisario del barrio, de la policía de los trenes y de las carreteras: control de la mano de obra, de la vivienda, etc."(74).

Esta es una de las características, entre otras, de la libertad

soviética. Propia, por otra parte, de los Estados llamados "policiacos". ¿En qué se diferencia esto de los estados llamados fascistas? ¿Es ésta la libertad que propugna el Estado ruso? ¿No será - que Pedro el Grande vuelve por sus fueros? Si no es así, al menos así lo parece. "Si la instauración del pasaporte señaló el final de la liberación del mjik, la de la cartilla de trabajo celebró el acceso del obrero al pleno del ejercicio de su dictadura"(75). Todo parece volverse en contra de su libertad tan expuesta en las teorías marxistas y en las llamadas "revoluciones". El obrero se libra de un opresor, el Capital, y va a caer en manos de El Capital del Estado por la "revolución" liberadora.

En Rusia no se despide, se deporta, y así todo mundo está colocado.

El marxismo denuncia los errores del capitalismo y cae él en - los mismos. Las porras de los polis americanos que han defendido el imperialismo durante decenas de años, van a comprarlas los imperialistas rusos para establecer el orden en un Estado en que - todo marcha bien y en el que todo se debate, pero donde habrá que darle siempre la razón al Kremlin. ¡La democracia es la democracia! Una de las formas de "libertad" es obligar a escoger. Esto es la forma de funcionar en Rusia. "Si antaño era necesario que la crítica social se mostrara atea frente al cristianismo patronal, ¡Hoy tiene buenas razones para liberarse del marxismo, para desdifrar las verdades inscritas en las llagas de la plebe!"(76).

En general todos los poderes tratan de que todo el mundo se - considere libre, pero ¿de qué clase de libertad se trata; cómo - la interpreta esta libertad el marxismo? En el marxismo todo el - mundo es libre de hacer lo que quiera, pero da la casualidad de - que lo que el mundo debe querer es justamente lo que diga el aparato del partido ruso, o los mandarines de los otros Estados. Es una forma moderna de formularlo: "haz lo que quieras", que es lo

que yo quiero que hagas.

"No hay problemas para Gargantúa o el marxismo: "Tienes razón en rebelarte. "Haz lo que quieras", es algo que puede pronunciarse y ordenarse sin que la lengua se trabe, sin contradecirse"(77).

Todo pues está permitido, excepto hacer lo que no quiera el Estado, porque eso sería ir en contra de la misma libertad del obrero cuya más alta representación es el Estado mismo.

Los campos siguen programando el trabajo de la libertad para ser libres dentro de la determinación misma. La revolución rusa trae al fin de cuentas tinte de burguesía, "Cuando Lenin reconoce que quizá se ha limitado a recubrir con una pintura soviética la vieja burocracia zarista; cuando un Mao anciano pregunta a sus interlocutores y, probablemente, a sí mismo también, acerca de Robespierre, la confusión asoma en la punta de la lengua. Pero no se expresará, por respeto a la "ciencia de la revolución" cuyas páginas se giran cuando las grandes horas de la historia suceden"(78).

Pero entre marxismo y capitalismo no se sabe exactamente cuál de los dos es más poderoso. Casi la misma estrella que lleva el General ruso la lleva el americano y a veces se pregunta la gente, en caso de una conflagración, cuál sería el primero en disparar. En las Universidades se estudian capitalismo y marxismo, y unos se declaran marxistas y otros antimarxistas, o sea, capitalistas. ¿Cuáles de ellos llevarán razón? Los nuevos filósofos dirán que ninguno, porque para ellos el Poder siempre es malo, venga de donde venga, y este instinto está arraigado fuertemente en los dos sistemas.

Los abusos, tanto del capitalismo como del comunismo, son bastante bien conocidos en todos los sectores, pero en lo que respecta al último, fueron necesarios dos siglos para que se le echara la culpa al Estado como tal. El Estado capitalista se escudaba en -

la propiedad privada y el Estado marxista en los campos de reedu
ción.

Cuando el Yo hegeliano se hace Estado alrededor de una Tribuna Parlamentaria (Kremlin), también puede llegar a ser sustituido - por Dios, y entonces el planteamiento cartesiano quedaría así: - "Cogito ergo Deus est". El Estado en una filosofía teológica inten
ta construir una religión alrededor de su dios que es el Estado - que gobernaría el mundo y poseería éste. Cuando se intenta hacer una igualdad entre la Iglesia y el Estado, se procura hacer también una creación religiosa que podría llamarse laica. Los Estados esperan que los curas se desplacen para confundir al Estado por la Iglesia. Si es la derecha serían los tiempos de Mussolini y si es la izquierda tendremos a los llamados por Clavel, "gauchards". Pe
ro Clavel, en el sentido religioso, no está de acuerdo con nadie, ni con la derecha ni con la izquierda. Prefiere la Biblia sin dis
cursos políticos, y si él se las da de izquierdista es simplemente porque cree que es donde el pobre tiene más posibilidades de - salir de su pobreza. Pero en lo que respecta a la Iglesia y al Es
tado, Clavel es un "aguafiestas". De él dice Glucksmann: "Clavel firma. Habla con su propia voz. Un individuo, no una organización. Se expone. Verifica por su cuenta el programa del gobierno. No fun
ciona. "La Nouvelle Critique", revista de los intelectuales del - PCF, le trata de inquisidor en su número de marzo de 1.976. Véase ahí el regateo de una gran alianza: olvide el Gulag, nosotros olvidaremos la Inquisición; deje para nosotros las cosas temporales, no cuestionaremos su reino espiritual. Es la política de las "ma-
nos sucias tendidas", como ironizaba un día Paul Thibaud, director de Esprit. Pero esto no quita que el PCF sea totalmente sin-
cero; hay mucho que aprender de las Iglesias. Son necesarias para consolidar el poder, ley general ya ilustrada por Stalin en -
1.942 con su repentino respeto hacia la fuerza de una Iglesia sin

la cual los hombres no van a la guerra. Aunque hoy sea a la sagra da de las elecciones. "With God on our Side"(79).

Lo que resulta claro en Clavel es que no se pone de acuerdo ni con el capitalismo, ni con el marxismo, y, por supuesto, se manifiesta en contra de todo diálogo, -al estilo Garaudy-, entre Igle sia y marxismo.

5.4.- NOVELA Y TEATRO:

Los filósofos franceses de nuestro siglo tienen unas características comunes que los distinguen de los filósofos típicos. Una de ellas es que su pensamiento no sólo se manifiesta en obras estrictamente filosóficas, sino en su novela y muy especialmente en su teatro.

En este sentido, convendría recordar los existencialistas y - muy especialmente a Sarte y Marcel.

Marcel dice nada menos, que lo más importante de su filosofía - está en el teatro, y que la reflexión filosófica se encuentra combinada con su producción dramática.

Clavel milita en esta misma línea. Para él, el teatro ha sido una experiencia definitiva.

Clavel fundó con Vilar el festival de Avignon: Una piedra de - toque dentro de la historia del teatro francés de nuestro siglo. Realmente se ha criticado duramente el teatro de Avignon, pero no conviene olvidar que los festivales de teatro de esta ciudad - atraen a más de 100.000 personas de diversas partes del mundo, y a varios colectivos de actores de todas las tendencias.

Para Clavel, el festival de Avignon no fue simplemente un lugar donde representaba una obra cada año con más o menos éxito. Esta mentalidad sería la típica de un empresario y no de un autor teatral. Por eso, el autor de Saint Euloge de Cordoue encaja mal las palabras de Barrault: "Mais justement, un jour que j'arrivais en taxi au théâtre Marigny, empêtré d'un gros pardessus et de manuscrits en vrac, ma sortie de voiture avait dû être pensante, et paraître importante, car Jean-Louis Barrault l'avait persiflée avec emphase: "Monsieur Maurice Clavel vient livrer sa pièce annuelle!" et quelque chose en moi m'avait dit: "Jamais ça". Un peu malgré - moi, j'ai tenu"(80).

Según explica Clavel, una mañana de mayo del 47, Vilar le llamó por teléfono. Había triunfado con Meurtre dans la cathédrale. Le pedía que le presentase algún amigo anglófilo, para que le tradujese Richard II. Pretendía presentar, en la plaza pública, Richard II de Shakespeare, y la obra preparada por Clavel -Tobie et Sarah, de Claudel.

Vilar prefería el teatro al aire libre, pues era como una fiesta popular, una liberación del teatro, la imaginación que llega - a las estrellas... .

El éxito le sonrió: "Les premières, malgré un public clairsemé, furent triomphales. J'étais serviteur de scène dans Richard II et cède du Liban dans Tobie et Sarah. Cuny m'invoquait d'en bas, ce pendant qu'Hermantier hurlait "Dieu est amour" de la cabine électrique en manoeuvrant les manettes: économie, économié. Le bruit du succès se répandit dans le Tout-Paris, engendrant la méfiance" (81).

Malraux fue promotor del festival de Avignon que, durante algunos años, estuvo controlado por los comunistas: "Un seul espoir: Malraux. Vilar et moi, pendant trois longs jours, usâmes notre argent à le joindre au téléphone. Il nous sauva, par un télégramme à vrai dire prophétique: "Étant donné importance européenne - festival Avignon..."(82).

Clavel entiende que antes de criticar el festival de Avignon es preciso conocer bien los orígenes del mismo, así como su evolución. El festival de Aviñón ha llegado a ser un tema privilegiado, un caso límite, un ejemplo del poder de asimilación de la sociedad. Un festival contestatario devino un festival burgués.

Clavel conoce el teatro español y siente interés por la cultura española. Hizo una adaptación del Don Juan, de Tirso de Molina. Su mujer Elia asumió el papel de Isabel.

Clavel escribió una obra de teatro sobre San Eulogio de Córdoba

y el decorado de la primera escena debía ser el siguiente: "Un - col de la Sierra de Los Santos, d'où l'on domine Cordue et la Plaine d'Andalousie.

C'est la nuit. Tonnerre, éclairs, rugissement du vent. Apparaissent, débouchant au sommet du col, montant vers nous, deux moines, deux pèlerins épuisés, en haillons titubants malgré leurs bâtons, effrayés... Deux figures romanes par la maïveté, la rudesse maladroite, l'humilité... On s'apercevra bientôt que le premier - est plus robuste et fruste, le second plus pensif et délicat"(83).

Posteriormente el decorado se modifica: Un lugar de Córdoba, - una Iglesia, una terraza al lado de un palacio morisco. En esta - terraza, Flora, de rodillas vestida con un suntuoso hábito de la corte, está peinando sus larguísimos cabellos. Eulogio y Alvaro - se dirigen hacia ella.

Según la leyenda, Flora quería casarse con el apuesto Eulogio, pero éste se negó por no ser élla de religión cristiana. Entonces la sultana Flora intrigó con el fin de que martirizaran a Eulogio.

En la segunda parte continúan los decorados y los ambientes andaluces: "Alors s'éclaire le jardin de Flora. Flora et plusieurs jeunes filles sont assises sous, arbre L'une d'elles joue de la - guitare, vaguement et plaintivement. L'autre chante un des plus anciens chants profonds de l'Andalousie, flamenco primitif, véritable lamento. Une troisième danse, très lentement, comme sur place, pendant que Flora murmure, rêveuse, ces vers que nous connaissons bien et que nous entendrons peut-être par bribes"(84).

Posteriormente, aparece Eulogio en Sevilla, en un patio andaluz, al lado de una pequeña fuente, y una mujer musulmana con un niño en los brazos. La escena se oscurece y un último golpe cortó la vida de Eulogio de Córdoba.

Eulogio prefirió el reino eterno al reino terrenal, que le - ofrecía Tarik, si renunciaba a su religión cristiana y se casaba

con la sultana.

Clavel estuvo durante algunas semanas en la organización de - De Gaulle. Allí entró en contacto con Malraux. Incluso, participó en un meeting sobre las contradicciones de los comunistas. Aquí - se inició el apoyo de Malraux y los privilegios que se le concedie^{ron} en el festival de Aviñón.

Clavel leyó atentamente el teatro de Sartre, al que denominaba "chacal con bolígrafo". También leyó a Camus con quien quiso cola^{borar}. Camus le contestó que alababa su entusiasmo y sus iniciati^{vas}, pero que estaba decepcionado "y agotado por doce años de l^{uchas} imbéciles e inútiles".

Como los empresarios le pidieran a Clavel una pieza breve, éste comenzó a escribir una. La concibió de una forma extraña, pues, casi con la celeridad de Lope de Vega, la terminó en dos días y - dos noches. El argumento trataba de un hombre y una mujer atrapa^{dos} por un gigantesco incendio en Texas-City. Las llamas del petr^{óleo} se le antojaban a Clavel las llamas que queman Occidente, los incendios de la resistencia francesa, o, quizás, los incendios de mayo del 68. "L'incendie de mon drame était resté quelque temps encore, je m'en avise à présent, dans les franges de ma mémoire, lueurs de cauchemar au ras d'un horizon intérieur, puis il avait disparu. Tel fut commencement de la fin de ma carrière au théâtre, de l'intérêt qu'on m'avait porté, que je me portais peut-être"(85).

Clavel también fue un cineasta, experimentó, con algunas pelí^{culas}, la aventura del cine. Armes Égales y Mina fueron sus expe^{rimientos} más importantes. Armes Égales está inspirada en la filo^{sofía} de Kierkegaard.

En estas películas Clavel sugiere repensar la situación, pro^{fundizar} la reflexión, iniciar una gran política de la libertad y, sobre todo, comenzar a construir algo nuevo, desde cero. "Ou - je suis à contretemps, à tous les sens de ce mot, ou il faut tout

reprendre à zéro.

En bref, après huit ans d'Affaires, de Maisons et de Cercles - dits culturels, je pense que tout est à reprendre à zéro, à la fa- veur d'une grande secousse politique de liberté, du point de vue de l'éducation nationale, pour une oeuvre de trente à quarante - ans" (86).

LES PAROISSIENS DE PALENTE es una novela con fondo histórico. Clavel agradece al equipo del diario, "Liberación", la colaboración prestada y los documentos suministrados para que él pudiese redac- tar esta novela, o este testimonio.

El 27 de Junio de 1.975, Clavel visitó las fábricas de Lip de Palente, lugar situado entre Paris y Vezelay. Ya se sabe que Veze- lay era la fortaleza o la ciudad santa de Clavel y su grupo.

En junio de 73 "maîtres des lieux et de leurs instruments de - travail, eurent décidé de produire et de vendre eux-mêmes, à l'émer- veillement du peuple, à la stupeur de l'État, à l'épouvante du - patronat"(87).

Esta fábrica fue un ejemplo de autogestión, un hijo robusto - del deteriorado padre, llamado mayo del 68. Clavel se interesó vi- vamente por este hecho lleno de audacia y que demostraba la rique- za interna de sus gestores.

Clavel escribió en "Libération" algunos artículos sobre este - movimiento. En agosto del mismo año, tres de los obreros de esta fábrica visitaron a Clavel con el fin de que les ayudase a publi- car un documento sobre este asunto. El editor de Grasset estaba - de acuerdo en que dicho documento se publicase, y encargó a Clavel la coordinación de los trabajos.

Clavel aceptó encantado este trabajo, al que bautizó como no- vela colectiva: "Ou alors... un roman polyphonique vrai.

Ce fut l'événement qui trancha. D'abord, le même jour, un immense entretien avec Jean Raguenés, dominicain, prêtre-ouvrier, - animateur du Comité d'Action de Lip, me donna une dimension pur - ainsi dire métaphysique de cette lutte -du moins chez quelques-uns, non des moindres- peu compatible avec un petit ouvrage hâtif. - D'autre part la plaquette ne pouvait être prête à la date voulue du 15 septembre... Dès lors, il ne me restait plus qu'à passer - six mois, presque jours et nuits, avec tous ces hommes et ces femmes, en fait ou en pensée. Voici le fruit"(88).

Clavel considera que una obra así carece de precedentes y de - modelos. Dice que los documentos citados son exactos, pero que re conoce que el texto está bañado por la sombra de la Basílica de Vézelay. Y que incluso se puede comparar a esta Basílica: la primera parte sería el nartex o parte de la Basílica cristiana que - antiguamente se reservaba a los catecúmenos y a los penitentes.

La segunda parte sería la nave que contiene diversas figuras - en los capiteles.

"La troisième, la plus stylisée, le chœur. Il y aurait un - essai de marche vers la lumière"(89).

Sebastian, Tomás y Mathieu son los tres pilares de la Sección Sindical de esta fábrica. Los tres estaban impregnados por el espíritu de mayo del 68.

Tanto el dirigente de la fábrica como los grandes sindicatos - desaconsejaban a estos obreros el hacer huelga y los prevenían pa ra que no siguiesen los consejos de los melenudos. "À Vézelay, au pied de cette basilique évidemment à détruire, n'eût été l'art po pulaire et parfois même marginal des chapiteaux, si bien qu'il - n'était pas très fixé encore. En attendant, il voulait reprendre l'usine, une de ses raisons étant qu'il l'avait bien mal gardée, mais c'était la moindre. Il comptait sur ce choc, en toute modestie, pour soulever la France et libérer l'Homme"(90).

El testimonio de una lucha liberadora es el tema central de esta especie de novela. Puede que este ejemplo se borre de la memoria de los hombres. Este olvido querría decir que los hombres de nuestros días se han olvidado de sus valores y de su persona. En cualquier caso, continuará la lucha entre el Angel y el demonio.

Le tiers des étoiles ou on ne sait pas quel ange es otra novela de Clavel. El título está tomado del Apocalipsis: "La cola del dragón barrió un tercio de las estrellas"

Clavel confiesa que no es una novela que él haya imaginado, sino que, fundamentalmente, es un relato que le han contado y que él transmite al público porque, desde un punto de vista moral, lo considera edificante.

Decía Bernanos que "la principal astucia del diablo consistía en persuadirnos de que no existía". Marc, el protagonista de este relato, es un hombre de unos 40 años, pintor, que pone en duda su arte y el valor de su vida. Marc no quiere admitir la existencia del diablo. Y por lo tanto no sabe cuál es el Angel bueno o el Angel malo.

La novela está dedicada a un fraile franciscano, porque Clavel considera que San Francisco de Asís es la mejor alternativa que se nos ha presentado. Un buen cristiano debe seguir los consejos de San Francisco de Asís. "Les chrétiens, pour répandre le christianisme, n'ont jamais eu qu'une chose à faire: vivre le Christ, et, par exemple, intriguer, inquiéter les autres par une joie inexplicable selon leurs normes. La seule voie possible est celle du petit pauvre d'Assise. Le reste est vanité ou orgueil: grand péché..."(91).

Clavel dice que es la novela de un novelista cristiano que hace reflexiones sobre la gracia y sobre la liberación sexual.

El espíritu franciscano no permite llamar a un fraile prior o superior, estos deben llamarse "hermano menor".

Marc había comenzado a quemar sus cuadros: "Je commençais à brûler mes toiles, comme tant d'autres peintres, bien plus illustres, quand on frappa à ma porte avec une lente douceur, prolongée..." (92).

Cuando estaba en este trance llegó una persona a visitarle. Tenía aspecto de castellano o portugués y dijo lo siguiente: "Non, c'est la meilleure heure pour les voir, me dit-il... La lueur d'Emmaüs. "Reste avec nous car le soir tombe". Non que j'y reconnaisse Emmaüs en particulier. Mais on voit mieux à présent la lumière émanée du tableau lui-même... Il devient ce qu'il est: non un objet, une apparition" (93).

Clavel considera que el arte, en determinadas ocasiones, es una manifestación de lo divino, un punto de encuentro, una aparición. Por eso la Iglesia católica ha producido un arte maravilloso. Clavel piensa siempre desde la Basílica de Vézelay.

"-Vous connaissez, bien sûr, le mot du philosophe: "L'Art: les quarante jours de vie glorieuse de la Nature. "Il fait ainsi allusion aux apparitions du Christ après Pâques, mais comme d'habitude il s'installe trop vite et trop à son aise dans l'absolu".(94).

La perte et le fracas es una novela, un acta del desencanto - sufrido después de mayo del 68. Clavel siente respeto al abordar la cuestión de mayo del 68, y comenta una historia que ocurrió - después; porque mayo del 68 marca un antes y un después: "N'ien pouvant dire plus, n'osant aborder Mai lui-même, je raconte une histoire qui s'est passée après -après les événements, avant la publication des ouvrages multicolores, qui déteignirent- pendant les vacances: une séquelle, un retour, un remous brusque, attardé, qui à mon sens garde quelque reflet de l'origine..."(95).

Todavía resuenan en los oídos de Clavel las voces, los partes de radio de mayo del 68: "La police a déjà reconnu la bande gauchiste de la Sorbonne qui a fait dégénérer la semaine dernière la

grève des Conserveries de Carpentras en incidents violents, réprou
vés par les travailleurs eux-mêmes et leurs organisations syndicaa
les!"(96).

Esta novela narra lo sucedido durante cuatro días en la Costa Azul. Hablando más exactamente: Clavel, desde la Costa Azul, re-
flexiona sobre lo que fue y sobre lo que queda de mayo del 68.

Después del desencanto de mayo del 68 existen varias posturas: para unos está perdido -sólo queda el silencio y los barbitúricos-, para otros, la revolución no la desean ni a los peores amigos -la revolución para tí-, para algunos es como un vacío que no toca la orilla; para Clavel mayo fue una experiencia decisiva: le hizo es
cribir filosofía, concebir una esperanza y tomar una decisión. Ma
yo es una fecha histórica que no se podrá eludir en el futuro. - Fue una revolución total, profunda, sincera, tan auténtica que - conmovió los cimientos y "las murallas del mundo".

El título completo de esta novela es: La perte et le fracas ou les murailles du monde. "En ce temps-là il y a eut une secousse - et un glissement dans les bases insoupçonnées de notre monde"(97).

NOTAS:

- (1).- FOUCAULT, M.: La Arqueología del Saber; "il se peut, dit - Foucault aux humanistes, que vous ayez tué Dieu sous les - poides de tout ce que vous avez écrit, mais ne pensez pas que vous ferez de tout ce que vous dites un homme qui vi- vra plus que lui" (Citado por Clavel en Qui est aliéné?, 62.
- (2).- CLAVEL, M.: Combat, 51.
- (3).- CLAVEL, M.: Dieu est Dieu, nom de Dieu!, 27.
- (4).- GLUCKSMANN, A.: Los maestros pensadores, Anagrama, Barcelo- na, 179.
- (5).- ESTRUCH, J.: Creer no es comprometerse", El Ciervo, 345 - 1.979, 8-11.
- (6).- CLAVEL, M.: Dieu est Dieu, nom de Dieu!, 29-30.
- (7).- CLAVEL, M.: idem, 14.
- (8).- CLAVEL, M.: idem, 42-50.
- (9).- BERNANOS, G.: Diario de un cura rural, traducción castella- na de Ed. Plaza Janés, Barcelona, 1.966, 106.
- (10).- CLAVEL, M.: Les paroissiens de Palente. Grasset, Paris, - 1.974, 161.
- (11).- CLAVEL, M.: Dieu est Dieu, nom de Dieu!, 70.
- (12).- JAMBET, Ch. y LARDREAU, G.: El Angel, 104.
- (13).- CLAVEL, M.: Qui est aliéné?, 51.
- (14).- CLAVEL, M.: Combat, 65. Y erosiona también los acuerdos Gre nelle tras mayo del 68.
- (15).- CLAVEL, M.: Combat, 68. Ante todo lo cual, Clavel propone - un programa de tres presupuestos y siete puntos fundameta les: Combat, 65 a 68.
- (16).- Citado por Aubral y F.-Delcourt, Contra la nuevo filosofía, 144.
- (17).- JAMBET, Ch. y LARDREAU, G.: El Angel, 27, 83, 84 y 214.
- (18).- CLAVEL, M.: Ce que je crois, 17.
- (19).- CLAVEL, M.: idem, 18.
- (20).- CLAVEL, M.: idem, 18.
- (21).- CLAVEL, M.: Dieu est Dieu, nom de Dieu! 28.
- (22).- CLAVEL, M.: Les paroissiens de Palente, 28.
- (23).- CLAVEL, M.: Ce que je crois, 29.
- (24).- CLAVEL, M.: Qui est aliéné? 173.

- (25).- CLAVEL,M.: Ce que je crois, 98. El subrayado es mío. El -
hombre que se hace a sí mismo es un demiurgo narcisista.
- (26).- CLAVEL,M.: Ce que je crois, 231.
- (27).- CLAVEL,M.: idem, 265.
- (28).- CLAVEL,M.: idem, 285.
- (29).- CLAVEL,M.: Dieu est Dieu, nom de Dieu!, 53.
- (30).- CLAVEL,M.: idem, 50-51.
- (31).- CLAVEL,M.: idem, 67.
- (32).- CLAVEL,M.: idem, 155.
- (33).- CLAVEL,M.: idem, 170.
- (34).- CLAVEL,M.: idem, 171.
- (35).- CLAVEL,M.: idem, 288.
- (36).- CAMUS,A.: L'homme revolté. traducción castellana de L.Eche-
varri. Buenos Aires, 1.975. 8ª, 72.
- (37).- TIerno GALVAN,E.: Idealismo y pragmatismo en el siglo XIX
español. Madrid, 1.977, 99.
- (38).- MARCUSE,H.: COUNTERREVOLUTION AND REVOLT. Trad. alemana de
A. Smith. Frankfurt a. M., 1.973, 89.
- (39).- ALBERONI,F.: Innamoramento e Amore. Nasvita e sviluppo de
una dirompente, lacerante, creativa forza rivoluzionaria.
Milano, 1.979, 88.
- (40).- SOLJENITSIN,A.: Archipiélago Gulag, 256-257.
- (41).- SOLJENITSIN,A.: idem, 263.
- (42).- SOLJENITSIN,A.: idem, 103.
- (43).- GLUCKSMANN,A.: La cocinera y el devorador de hombres, 91.
- (44).- GLUCKSMANN,A.: idem, 78.
- (45).- SOLJENITSIN,A.: Archipiélago Gulag, 107.
- (46).- SOLJENITSIN,A.: idem, 124.
- (47).- SOLJENITSIN,A.: idem, 130.
- (48).- SOLJENITSIN,A.: idem, 130.
- (49).- SOLJENITSIN,A.: idem, 131.
- (50).- GLUCKSMANN,A.: La cocinera y el devorador de hombres, 79.
- (51).- GLUCKSMANN,A.: idem, 80.
- (52).- GLUCKSMANN,A.: idem, 86.
- (53).- GLUCKSMANN,A.: idem, 137.
- (54).- GLUCKSMANN,A.: idem, 150.
- (55).- GLUCKSMANN,A.: idem, 138.
- (56).- LEVY,B-H.: La barbarie con rostro humano, 98.
- (57).- LEVY,B-H.: idem, 98-99.
- (58).- LEVY,B-H.: idem, 102.
- (59).- LEVY,B-H.: idem, 107.

- (60).- LEVY,B-H.: La barbarie con rostro humano, 109.
 (61).- LEVY,B-H.: idem, 111.
 (62).- LEVY,B-H.: idem, 115.
 (63).- LEVY,B-H.: idem, 120.
 (64).- LEVY,B-H.: idem, 123.
 (65).- LEVY,B-H.: idem, 123.
 (66).- GLUCKSMANN,A.: La cocinera y el devorador de hombres, 38.
 (67).- GLUCKSMANN,A.: idem, 49.
 (68).- Citado por Glucksmann: en La cocinera y el devorador de hombres, 59-60.
 (69).- GLUCKSMANN,A.: idem, 60.
 (70).- GLUCKSMANN,A.: idem, 87.
 (71).- El Archipiélago del Gulag, citado por Glucksmann,A.: en -
La cocinera y el devorador de hombres, 100.
 (73).- Crítica del Programa de Gotha, citado por Glucksmann,A.: en
La cocinera y el devorador de hombres, 104.
 (74).- GLUCKSMANN,A.: La cocinera y el devorador de hombres, 116.
 (75).- GLUCKSMANN,A.: idem, 117.
 (76).- GLUCKSMANN,A.: idem, 192.
 (77).- GLUCKSMANN,A.: Los maestros pensadores, 13.
 (78).- GLUCKSMANN,A.: idem, 40.
 (79).- GLUCKSMANN,A.: idem, 179.
 (80).- CLAVEL,M.: Ce que je crois, 108.
 (81).- CLAVEL,M.: Combat, 9.
 (82).- CLAVEL,M.: idem, 9.
 (83).- CLAVEL,M.: Saint Euloge de Cordoue, ed. Gallimard, Paris,
 1.965, 7.
 (84).- CLAVEL,M.: idem, 161.
 (85).- CLAVEL,M.: Ce que je crois, 116.
 (86).- CLAVEL,M.: idem, 226.
 (87).- CLAVEL,M.: Les paroissiens de Palente, ed.Grasset, Paris,
 1.974, 9.
 (88).- CLAVEL,M.: idem, 10.
 (89).- CLAVEL,M.: idem, 11.
 (90).- CLAVEL,M.: idem, 180.
 (91).- CLAVEL,M.: Ce que je crois, 61.
 (92).- CLAVEL,M.: Le tiers des étoiles,ed.Grasset,Paris,1.972, 21.
 (93).- CLAVEL,M.: idem, 24.
 (94).- CLAVEL,M.: idem, 26.
 (95).- CLAVEL,M.: La perte et le fracas,ed.Flammarion,Paris,1.971.10.
 (96).- CLAVEL,M.: idem, 58.
 (97).- CLAVEL,M.: idem, 9.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE CLAVEL:

- (1).- CLAVEL, M.: Les Incendiaires, N.R.F., Paris, 1.946.
- (2).- CLAVEL, M.: La Terrasse de midi, N.R.F., Paris, 1.947.
- (3).- CLAVEL, M.: La Grande Pitié, N.R.F., Paris, 1.946.
- (4).- CLAVEL, M.: Une fille pour l'été, Julliard -Lettres Nouvelles, Paris, 1.957.
- (5).- CLAVEL, M.: Le jardin de Djemila, Julliard, Paris, 1.958.
- (6).- CLAVEL, M.: Le Temps de Chartres, Julliard, Paris, 1.960.
- (7).- CLAVEL, M.: Saint Euloge de Cordoue, ed. Gallimard, 1.966.
- (8).- CLAVEL, M.: Combat de franc-tireur pour une libération, J.-J. Pauvert. Paris, 1.968.
- (9).- CLAVEL, M.: La perte et le fracas, e. Flammarion, Paris, 1.971.
- (10).- CLAVEL, M.: Le Songe (adapté de Strindberg), Comédie-Française (Coll. du Répertoire), Paris, 1.971.
- (11).- CLAVEL, M.: Le Tiers des étoiles, ed. Grasset, Paris, 1.972.
- (12).- CLAVEL, M.: Combat. De la résistance à la révolution, ed. - Flammarion, Paris, 1.972.
- (13).- CLAVEL, M.: Les Paroissiens de Palente, ed. Grasset, Paris, 1.974.
- (14).- CLAVEL, M.: Ce que je crois, ed. Grasset. Paris, 1.975.
- (15).- CLAVEL, M.: Dieu est Dieu, nom de Dieu!, Ed. Grasset, Paris, 1.976.
- (16).- CLAVEL, M.: Délivrance (en collaboration avec Philippe Soliers), coll. "Points", Paris, Seuil, 1.977.
- (17).- CLAVEL, M.: Nous l'avons tous tué ou "Ce Juif de Socrate!...", Paris, Seuil, 1.977.
- (18).- CLAVEL, M.: Deux siècles chez Lucifer, Paris, Seuil, 1.978.
- (19).- CLAVEL, M.: Qui est aliéné?, ed. Flammarion, Paris, 1.979.
- (20).- CLAVEL, M.: Critique de Kant, Flammarion, Paris, 1.980.
- (21).- CLAVEL, M.: La France (En préparation).
- (22).- CLAVEL, M.: La Métaphysique (En préparation).
- (23).- CLAVEL, M.: Structura et Genèse de la Raison pure, (En préparation).

OTRAS OBRAS CONSULTADAS

- (1).- ADORNO, T.W.: Negative Dialektik. Traducción castellana de I. Agoff. Gedisa, Barcelona, 1.980. 9.
- (2).- ALBERONI, F.: Innamoramiento e Amore, Nasvita e sviluppo de une dirompente, lacerante, creativa forza rivoluzionaria. Milano, 1.979.
- (3).- ALTHUSSER, L.: La revolución teórica de Marx, ed. Siglo XXI, 1.974.
- (4).- ALTHUSSER, L.: Elementos de autocrítica, ed. Laia, Barcelona, 1.975.
- (5).- ANDRIEU, R.: Los comunistas y la revolución. ed. Grijalbo, México, 1.968.
- (6).- AUBRAL, F. y DELCOURT, X.: Contre la nouvelle philosophie, - Traducción castellana, de J. Mejía, ed. PREMIA editora de libros, México, 1.978.
- (7).- BAUDRILLARD, J.: El espejo de la producción. Traducción castellana de I. Agoff. Gedisa, Barcelona, 1.980, 9.
- (8).- BERGER, P.L.: Pyramids of sacrifice, Political Ethics and - Social Change, traducción castellana de J. García Abril. Santander, 1.979.
- (9).- BERNANOS, G.: Diario de un cura rural, ed. Plaza Janés, Barcelona, 1.966.
- (10).- CAMUS, A.: L'homme revolté. Trad. castellana de L. Echevarri, Buenos Aires, 1.975.
- (11).- CEBOLLA, F.: "Estos son los nuevos filósofos". El Norte de Castilla, 20-I-1.978, 32.
- (12).- COHN-BENDIT, D.: Gewaltkur gegen die Alterskrankheit des Kommunismus, trad. castellana de D. Guansé, ed. - americana, México, 1.969.

- (13).- DE MIGUEL, A.: Los narcisos. El radicalismo cultural de los jóvenes, Barcelona, 1.979.
- (14).- DELEUZE, G.: "Hume", F. CHATELET, Historia de la Filosofía, Madrid, 1.976.
- (15).- DIAZ, Carlos: "Contra Prometeo". Encuentro, Madrid, 1.980.
- (16).- ESTRUCH, J.: "Creer no es comprometerse", El Ciervo, 345, 1.979, 8-11.
- (17).- FOUCAULT, M.: Les mots et les choses, une archeologie des - sciences humaines, trad. castellana de E.C. Frost, ed. Siglo XXI, México, 1.971.
- (18).- FOUCAULT, M.: Microphysique du pouvoir, trad. castellana - J. Varela y F. Álvarez-Uría, ed. La Piqueta, - Madrid, 1.978.
- (19).- FOUCAULT, M.: L'Archeologie du Savoir, Paris, 1.969.
- (20).- FEUERBACH, L.: Das Wesen des Christentums, trad. castellana de J.L. Iglesias, Salamanca, 1.975.
- (21).- FEYERABEND, P.: Contra el método. Ariel, Barcelona, 1.974.
(Tratado contra el método. Tecnos).
- (22).- GACHOUD, F.: Maurice Clavel, du glaive à la Foi. ed. PUF. Paris, marzo de 1.982.
(Es la publicación más reciente sobre la Filosofía de Clavel y una de las más profundas).
- (23).- GARCÍA MORENTE, M.: Ensayo sobre el progreso, Dorcas, Madrid, 1.980.
- (24).- GARAUDY, R.: Perspectives de l'homme, trad. castellana de la editorial Fontanella, Barcelona, 1.970.
- (25).- GLUCKSMANN, A.: Les maîtres penseurs, trad. castellana de J. Jordá. ed. Anagrama, Barcelona, 1.982.
- (26).- GLUCKSMANN, A.: Cynisme et passion, trad. castellana de J. Jordá, ed. Anagrama, Barcelona, 1.982.

- (27).- GLUCKSMANN, A.: La cocinera y el devorador de hombres, ed. Madrágora, Barcelona, 1.977.
- (28).- GONZÁLEZ ALVAREZ, A.: Política educativa y escolaridad obligatoria, ed. Gredos, Madrid, 1.975.
- (29).- GONZÁLEZ FAUS, J. I.: "Nuevos filósofos viejos problemas". - Revista de Actualidad Bibliográfica de Filosofía y Teología. Vol. XV, Julio-Diciembre - 1.978, 225.
- (30).- HORKHEIMER, M. y otros: A la búsqueda del sentido. Salamanca, 1.976.
- (31).- JAMBET, Ch. y LARDREAU, G.: El Angel. Ontología de la revolución I, traducción castellana de A. Cardin. Barcelona, 1.979.
- (32).- JUAN PABLO II: Laborem Exercens, ed. Cuadernos "Ya", Madrid, 1.981.
- (33).- KANT, I.: La "Dissertatio" de 1.770. Texto bilingüe R. CEÑAL, Madrid, 1.961.
- (34).- KIRK, G. S., y RAVEN, J. E.: The presocratic philosophers, traducción castellana de J. García Fernández, - ed. Gredos, Madrid, 1.969.
- (35).- KOLAKOVSKY, L.: Der Mensch ohne Alternative, Traducción castellana de A. P. Sánchez Pascual, Madrid, - 1.970.
- (36).- LASCH, Ch.: The culture of narcissism, Norton and Company, New-York, 1.978.
- (37).- LEVINAS, E.: Totalité et infini, traducción castellana - de D. E. Gillot, Salamanca, 1.977.
- (38).- "Le Monde", 7 de Octubre de 1.978, 2.
- (39).- LEVY, B.-H.: Le Testament de Dieu, traducción italiana - de Baldini, Cerutti y L. Rizzo, Milano, 1.979.

- (40).- LEVY, B-H.: "Le système Foucault", Magazine littéraire, -
Juin 1.975, Nº 101, 7.
- (41).- LEVY, B-H.: La barbarie à visage humaine. Traducción caste-
llana de E.Simons, Monte Avila Editores, Barce-
lona, 1.978.
- (42).- LOBKOWICZ, N.: "Finalidad". Marxismo y Democracia. Enciclope-
dia del marxismo en cinco tomos. Apartado de -
Filosofía 3,46.
- (43).- LOZANO, J.M.: "Los jóvenes leones de la editorial Grasset:
La caída del imperio marxiano". Revista de Ac-
tualidad Bibliográfica de Fº y Teología, 15 -
(1.978), 213.
- (44).- MARCUSE, H.: "Declaraciones". En La imaginación al poder, -
Ed.Argonauta, Barcelona, 1.978.
- (45).- MARCUSE, H.: El hombre unidimensional, ed. Seix Barral, Bar-
celona, 1.978.
- (46).- MARCUSE, H.: Eros y Civilización, ed. Seix Barral, Barcelo-
na, 1.968.
- (47).- MARCUSE, H.: Cultura y Sociedad, ed. Sur, Buenos Aires, -
1.968.
- (48).- MARCUSE, H.: El final de la utopía, ed. Ariel, Barcelona, -
1.968.
- (49).- MARCUSE, H.: Counterrevolution and Revolt, traducción alema-
na de A.Smith. Frankfurt A.M., 1.973.
- (50).- MARKET, O y otros: Principales tendencias del pensamiento -
filosófico actual. Ed. Dorcas, Madrid, (En vías
de publicación).
- (51).- MARCHAIS, G.: Declaraciones a "L'Humanité", 3 de Mayo de -
1.968.
- (52).- MARCEL, G.: Der philosoph und der Friede, Traducción de -
V.J.Knecht. Ed.Herder, Barcelona, 1.967.

- (53).- MARCEL, G. y RICOEUR, P.: Gespräche. Frankfurt A.M., Knecht, 1.970.
- (54).- MARCEL, G.: L'homme problématique. Traducción de E.Valentié Ed. Subamericana, Buenos Aires, 1.959.
- (55).- MARCEL, G.: Le mystère de l'être, vol. I, prólogo. Traducción de E.Valentié. Ed. Subamericana, Buenos Aires, 1.964.
- (56).- MUMFORD, L.: Technics and Civilization, Versión castellana en Alianza Editorial, Madrid, 1.977.
- (57).- MAGGIORI, R.: "La seducción estrategia diabólica". Entrevista con Jean Baudrillard. El viejo topo, 49 (1.980) 43.
- (58).- MOULINES, U. y otros: La polémica del materialismo, Madrid, 1.982.
- (59).- MARCUS, G.: Marxismus es "antropología", traducción castellana de M.Sacristan, Barcelona, 1.974.
- (60).- NATAL ALVAREZ, A.: "Didáctica y contradidáctica de la Filosofía", Estudio Agustiniano, 17, (1.982).
- (61).- NEGRI, T.: Dominio y sabotaje. Traducción castellana de J.-S.Grau. Barcelona, 1.970, 40-41.
- (62).- NOVAK, M.: Belief and Unbelief, traducción francesa de J. -Chambert y D. Piveteau, Paris, 1.969.
- (63).- O'CONNOR, E.: Le renouveau charismatique, Paris, Beauchesne, 1.971.
- (64).- ORTIZ-OSÉS, A.: Mundo, hombre y lenguaje crítico, Salamanca 1.976.
- (65).- ORTEGA Y GASSET, J.: La historia como sistema, Madrid, 1.970.
- (66).- PABLO VI: Populorum progressio, ed. BAC. Madrid, 1.976.
- (67).- REVEL, J.F.: Les idées de notre temps, traducción castellana de E.Fuente Herrero, ed. Organización Sala Editorial, Madrid, 1.972.

- (68).- SCHIMY, G.: Kulturrevolution und "Neue Philosophen". Rowohlt. Reinbek, 1.978, 79.
- (69).- SARTRE, J.P. y LOIS PINTOS, X.: "Entrevista inédita" en Coordenadas, nº 1, 21.
- (70).- SARTRE, J.P. y COHN-BENDIT, D.: "Diálogo", en La imaginación al poder.
- (71).- SARTRE, J.P. y LEVY, Benny: "La última entrevista del escritor francés / y 5. "El País", 20 de Abril de 1.980, 31.
- (72).- SARTRE, J.P.: L'Existencialisme est un humanisme, traducción castellana de V. Prati de Fernández, ed. Sur, - Buenos Aires, 1.957.
- (73).- SARTRE, J.P.: Les mouches, traducción castellana de A. Bernárdez, ed. Losada, Buenos Aires, 1.979.
- (74).- SARTRE, J.P.: Nekrasov, traducción castellana de A. Bernárdez, ed. Losada, Buenos Aires, 1.979.
- (75).- SARTRE, J.P.: "Sur la bêtise", un texto inédito de Jean Paul Sartre, Magazine Littéraire, 103-104 (1.975), 32.
- (76).- SARTRE, J.P.: "Materialismo y Revolución". La República del silencio. Traducción castellana de A.L. Bixio, Buenos Aires, 1.965.
- (77).- SALA-SANAHUJA, J.: "Los nuevos filósofos: metafísicos contra Marx". El viejo topo, número 11. 4-5-6.
- (78).- STO. TOMÁS: De ente et essentia, III, 2 Marieti, Taurini, - 1.932.
- (79).- SOLJENITSIN, A.: Archipiélago Gulag, ed. Plaza Janés, Barcelona, 1.974.
- (80).- STIRNER, M.: Der Einzige und sein Eigentum, traducción castellana de E. Subirats, Barcelona, 1.974.
- (81).- SALDIVAR, G.: "Desmitificar al Che" (entrevista con Roberto Guevara). El viejo topo, 17 (1.978). 11-15.

- (82).- TIERNO GALVAN, E.: Idealismo y pragmatismo en el siglo XIX español, Madrid, 1.977.
- (83).- UREÑA, E.M.: La teoría crítica de la sociedad de Habermas, Madrid, 1.978.
- (84).- WIEDMANN, F; y otros: "Ética" en Marxismo y Democracia, -
Filosofía 2, 120.
- (85).- ZINOVIEV, A.: "Situación actual de la filosofía soviética"
en La Filosofía del marxismo, ed. Dorcas, Madrid,
1.980.
- (86).- ZINOVIEV, A.: "Ciencia y Marxismo" en La Filosofía del marxismo, ed. Dorcas, Madrid, 1.980.

